UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ESSAI

SUR

FRANÇOIS DE BAADER.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 2 avril 1862, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

GEOFFROI GŒPP,

DE KIRRBERG (BAS-RHIN).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1862.

A MES PARENTS,

Amour filial.

G. GŒPP.

A MON AMI ACHILLE CARON,

ÉTUDIANT EN THÉOLOGIE.

G. GŒPP.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH, Président de la soutenance.

MM. BRUCH,
RICHARD,
SCHMIDT,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ESSAI

SUR

FRANÇOIS DE BAADER.

HISTOIRE DE SON DÉVELOPPEMENT ET EXPOSÉ DES DOCTRINES FONDAMENTALES

DE SA DOGMATIQUE SPÉCULATIVE.

PREMIÈRE PARTIE.

Bénédict-François Baader naquit à Munich en 1765. Sa mère était une femme très-pieuse; son père, médecin à la cour de Bavière, jouissait de l'estime générale. François, le troisième de treize enfants, se distingua de bonne heure par des aptitudes peu communes. Tout à coup cependant il y eut un arrêt complet dans son développement. Il devint somnambule à l'âge de sept ans, et son goût pour l'étude se perdit entièrement. Il tomba dans une sorte de léthargie intellectuelle qui dura jusqu'à sa dixième année. La lumière se fit alors soudainement dans son esprit à la vue de quelques figures géométriques d'Euclide. Il ne fallut au jeune Baader que peu de temps pour dépasser tous ses condisciples. Destiné par son père à la médecine, il fréquenta à l'âge de seize ans l'Université d'Ingolstadt. Les sciences naturelles étaient son étude favorite. Muni de son diplôme de docteur, il alla passer

deux années à Vienne pour entendre le célèbre Stoll ; puis il revint à Munich (1786). Son excessive sensibilité qui l'attachait à ses malades comme à de vrais amis l'affaiblit au point qu'il dut renoncer à la pratique. Nous entrevoyons d'ailleurs par son journal, commencé à cette époque, qu'il n'était pas destiné à rester praticien, abstraction faite de sa nature par trop sensible.

Les graves questions de la philosophie le préoccupent dès lors. La soif de connaître qui le tourmente, je dirais presque qui le torture, nous prouve clairement que nous n'avons pas affaire à un esprit ordinaire. Dans son journal du 13 avril 1786, Baader, après s'être plaint de ce que nous ne connaissons de la nature que les phénomènes extérieurs, que nous ne pouvons pénétrer dans l'essence, dans le sanctuaire de l'être réel, comme Kant l'a si bien démontré, s'écrie avec un élan de confiance qui tient du génie : « Il faut que j'arrive à la clarté et à la science. Certainement j'y arriverai ; ma soif dévorante sera apaisée; mes tourments cesseront, et je pressens le moment où je m'étonnerai de trouver la vérité si près de moi, après avoir si longtemps couru après des ombres. Ma soif insatiable de connaître augmente de jour en jour. Aussi je me sens doucement attiré vers une vie de solitude pythagoricienne, penchant qui s'est du reste emparé de moi, du moment où j'ai commencé à me former moi-même. Je me promets des joies divines de sa réalisation. » Nous sommes orientés, nous savons que les grands problèmes qui agitent l'humanité vont se donner rendez-vous dans l'esprit du jeune philosophe. Mais n'oublions pas d'ajouter que chez lui la soif de connaître est unie

à une soif non moins grande de sainteté, seul préservatif contre les écueils de la spéculation, je dirais presque condition indispensable pour la féconder et pour donner à l'esprit sa direction légitime. « Dieu sait, dit Baader à la même époque, que de fois j'ai ressenti avec Pascal que toutes nos spéculations et toutes nos démonstrations nous laissent sans Dieu dans le monde. »

« Aux belles âmes, continue-t-il, la vertu est non devoir, mais volupté. » Non que Baader fût alors déjà arrivé à un degré exceptionnel de moralité ; ce n'était chez lui qu'une bienheureuse intuition. Quelques lignes plus loin, il nous fait la confidence de ses luttes intérieures, du combat douloureux qu'il livre à la chair et à ses suggestions. Il gémit sur son inconstance et sur son manque de fermeté. N'importe, il veut sortir de cet état à tout prix, et il entrevoit la victoire définitive. Certes, c'est un beau spectacle digne d'émulation que celui d'un jeune homme qui accepte ainsi la double lutte de la pensée et du cœur.

Dans d'autres passages se révèle une psychologie profonde, par exemple, quand il dit : « Le repos de la conscience est une véritable volupté. Quand je jouis de la paix intérieure, je me sens en paix avec l'univers entier. C'est ici qu'est la source de tout amour et de toute tolérance. Celui qui lutte avec soi-même ressent avec confusion sa propre faiblesse et supporte facilement celle du prochain. Celui, au contraire, qui laisse régner l'injustice dans son propre cœur, ne pardonnera que difficilement aux autres. »

Un autre trait non moins caractéristique qui prête à la physionomie de Baader un attrait tout particulier, est sa passion profonde pour la nature. Toute sa philo-

sophie en sera comme imprégnée. Il y a plus. Sa théologie mystique ne sera qu'une application des lois naturelles du monde physique au monde spirituel. Baader ne connaît pas de bien-être supérieur à celui que lui procure la jouissance d'une belle journée de printemps. Son cœur se dilate, son esprit revit. Le mauvais temps, par contre, le rend maussade et de mauvaise humeur. Il est frappé de l'analogie qui existe entre les lois de la nature extérieure et les lois de notre être spirituel, et se plaint autant de sa dépendance malheureuse, vis-à-vis du corps matériel qu'il est condamné à traîner à sa suite, que de sa dépendance de la nature extérieure, qui réagit sur nous tantôt d'une manière bienfaisante, tantôt aussi d'une manière désagréable. Il entrevoit un lien qui unit les phénomènes extérieurs aux phénomènes plus intimes de l'esprit, et gémit de voir ce dernier dominé par la nature matérielle. Nous entrevoyons dès maintenant, que selon lui, notre tâche consistera à nous affranchir de la nature et à la dominer. Mais n'anticipons pas et voyons un peu comment il développe son idée favorite de l'union des deux règnes : « Celui qui tantôt envoie la tempête, tantôt un doux zéphir, qui tantôt enveloppe le ciel de nuages sombres, tantôt revêt de clarté et de splendeur tous les êtres, est le même qui envoie ses rayons de lumière dans mon âme ; celle-ci s'enflamme alors; de grandes et généreuses pensées la traversent. Heureux si ces pensées emportaient le monceau de vanités et de péchés qui est accumulé dans notre cœur, si elles renversaient les forteresses de la chair. » Et ailleurs : « La fleur tourne son calice vers son fiancé, le soleil; elle boit sa lumière et s'épanouit dans toute sa beauté; que

la nuit et les ténèbres l'entourent, et elle se fane. Voilà ce qui se passe chaque jour sous nos yeux, d'après des lois physiques. Et ces lois n'existeraient pas dans le règne plus intime, dans le domaine spirituel! Notre esprit est-il donc privé de toute loi, comme on se plaît à le croire? Non! Il se tourne vers la source et le soleil de tous les êtres, et aussitôt la lumière, la vérité, la bonté et une volupté céleste l'inondent; il oublie son Dieu, se tourne vers la terre, poursuit des ombres, aussitôt il dépérit, et tout cela d'après les mêmes lois éternelles qui règnent dans la nature physique. C'est un vrai *influxus* qui a lieu ici. C'est aussi la seule explication philosophique de la prière.»

Baader démontrera plus tard que la morale n'est en quelque sorte qu'une physique plus sublime, plus pneumatique, si je puis m'exprimer ainsi. Il va sans dire que nous avons ici une théorie féconde en applications et en points de vue nouveaux. Baader, avec tous les mystiques, rattache les phénomènes religieux aux phénomènes de la nature, dont la science, selon lui, atteint son point culminant dans l'art de la médecine. Il suit en cela les pères grecs. Les pères latins ont cherché un autre point de contact dans le domaine du droit naturel, la jurisprudence. Pour les premiers le prêtre est essentiellement médecin; pour les seconds, il est plus particulièrement juriste. La théorie d'Anselme sera une conséquence toute naturelle de ce dernier point de vue.

Une autre analogie que Baader se plaît à développer, est celle de la production de nos idées avec la génération. Une nouvelle idée vient-elle après de longs labeurs éclairer son intelligence? Il en éprouve la joie d'une

mère qui serre contre son sein le fruit de ses entrailles. Quoi d'étonnant! n'a-t-il pas dû passer par les douleurs d'un véritable enfantement? N'a-t-il pas éprouvé tout ce qu'une mère éprouve en pareille circonstance? Il aime à croire que tous ceux dont les âmes ne ressemblent pas à de vieilles filles seront d'accord avec lui sur ce point!

Quoi qu'il en soit de cette idée, il n'en reste pas moins vrai que Baader la développe avec une prolixité qui peut, à juste titre, nous paraître choquante. Nous n'accusons pas la pureté de ses intentions : *Παντα καθαρα τοις καθαροις*. Mais il est des sujets qu'il faut savoir traiter avec ménagement.

Nous arrivons au point le plus intéressant peut-être de son développement philosophique.

A vingt et un ans, c'est-à-dire à l'époque où il commence son journal, il est entièrement dominé par la philosophie de Kant et de Fichte. Il nous parle avec enthousiasme de l'idéal que la nature a déposé dans nos cœurs, idéal vers lequel nous devons tendre éternellement, sans jamais l'atteindre, vu qu'il s'éloigne à mesure que nous en approchons. Cette tendance éternelle lui est une preuve de notre immortalité.

Il est encore Kantien sous un autre rapport d'autant plus significatif que bientôt il prendra une direction diamétralement opposée à celle qu'il prône en ce moment. Il félicite Kant d'avoir guéri d'un coup (par son idéalisme critique) notre esprit de sa fièvre métaphysique, de l'avoir rappelé de ses rêves à lui-même, de lui avoir prouvé que son vol spéculatif n'est qu'une fantasmagorie dialectique n'aboutissant à rien, absolument à rien. Il le félicite d'avoir démoli l'édifice ver-

moulu d'une science bâtarde, qui n'était plus hanté que par les hiboux et les chauves-souris.

En tout cas, la guérison chez Baader n'a pas été bien radicale; il retombe toujours dans la fièvre métaphysique dont Kant semblait l'avoir guéri pour un moment. Il y a même, on ne saurait le nier, quelque chose de maladif dans son développement. Il dirigeait parfois son esprit avec une telle intensité sur des sujets spéculatifs, qu'il finissait par en être ébloui et par ne plus voir clair. C'est après une surexcitation pareille qu'il pouvait s'écrier: « Décidément, nous ne sommes pas sur la terre pour philosopher. »

Baader est réellement une nature idéale et esthétique. Tout ce qui est beau et grand, le touche et l'émeut. « Il pleure d'enthousiasme à la lecture de Wieland et de Herder. » La Grèce lui apparaît comme l'âge d'or de l'humanité. Elle nous envoie encore les doux rayons d'une aurore matinale. Nous nous reportons par nos rêves (malheureusement par nos rêves seulement) dans le paradis d'innocence arcadienne. L'esprit grec, avec sa mesure harmonieuse, avec ses formes gracieuses, est une fleur inconnue dans nos expositions artistiques. C'est par l'imagination (*φαντασια*), ce monde en nous, cette source de forces secrètes, que Baader restaure son âme. «Comment supporterions-nous la rude corvée de la vie, si cette gracieuse fée n'approchait de temps à autre sa coupe magique de nos lèvres desséchées? Et l'on osera encore demander s'il y a de la réalité dans ces sentiments! — Je vous réponds, que celui qui les savoure, sourit à vos objections, comme ferait l'aigle se baignant dans les rayons du soleil, au raisonnement critique d'une troupe de hiboux sur la lumière. »

« En serait-il autrement du sentiment de Dieu qui remplit la nature? Que le soleil nous soit voilé pour quelque temps par des nuages sombres, cela prouve-t-il quelque chose contre son existence? Quand je lis Wieland, une larme brille dans mes yeux. Un autre, ou mon propre moi, à une autre époque, ne verrait là que noir sur blanc. J'ai donc été le jouet d'une illusion! Mais qu'est-ce à dire, sinon que moi ou un autre, nous ne voyons et ne ressentons plus maintenant ce que nous ressentions alors? C'est que nous ne sommes plus amoureux. Mais nous le savions malheureusement d'avance! De deux faits, l'un: — ou bien le soleil ne luit plus, ou, ce qui est plus probable, notre âme n'est plus composée que d'abstractions.»

Nous touchons à présent à une nouvelle phase de la vie intellectuelle de Baader. Il passe par le doute et le scepticisme pour arriver à la foi. La roue d'angoisse de la négativité (comme s'exprime Bœhme) a déjà fait sentir ses tortures à l'âme du jeune philosophe : « J'ai fréquemment expérimenté qu'avant de faire un pas dans la science, je sens en moi un vide affreux, une solitude désolante. Je suis mécontent de moi-même, et mon esprit gémit du désordre qui l'offusque. La fermentation agite mon intelligence jusqu'à ce que la lie se dépose pour rendre au vin sa clarté. De même que la lumière lutte avec les ténèbres et que dans la nature chaque tombe se transforme en un berceau de vie, de même, grâce à Dieu, la fermentation et la mort apparente de mon esprit, le scepticisme me conduisirent à la connaissance vivante de Dieu.»

« A ce moment *j'ai commencé à lire les saintes Écritures.* »

Une transformation visible s'opère ensuite chez lui. Il perd en grâce et en poésie ce qu'il gagne en austère conviction. La grande opposition du bien et du mal, qui se personnifie pour lui en Christ et en Satan, s'impose à son être tout entier avec une puissance irrésistible. Il retrouve les deux principes également dans la nature: *Lumière et matière.*

Baader n'a pas plutôt commencé à s'occuper des questions théologiques, qu'il prend aussitôt à partie les rationalistes vulgaires de son époque. L'apostrophe est un peu rude, il est vrai: « O incirconcis de cœur et d'esprit, pourquoi enlevez-vous à ce livre ce qui s'y trouve de surnaturel et de divin? Pourquoi vous en scandalisez-vous? Lui enlever le surnaturel, c'est lui enlever tout, absolument tout. Vraiment, vous feriez bien mieux, vous et les ignorants qui sont à vos pieds, de rejeter ce livre entièrement et d'avouer franchement que votre Socrate et votre Platon ont été des docteurs bien autrement grands. »

Il se convainct de plus en plus de la haute importance de la tradition.

« La base de nos connaissances étant la sensation, il s'agira, à moins que nous ne voulions demeurer dans l'état de brute, d'étendre le cercle de notre connaissance des phénomènes historiques autant que possible, car c'est cette connaissance raisonnée du passé, comparée au présent, qui nous éclaire l'avenir et forme notre vie spirituelle. Tout dans la nature et dans l'histoire est symbole. »

En parlant des traditions religieuses, il dit: « Ici s'étale devant notre regard étonné un ciel plein d'étoiles de tout rang, de toute grandeur. Dans l'es-

pace le plus reculé, nous apercevons les lueurs mourantes, le crépuscule d'un beau jour qui a été enveloppé dans les ténèbres d'un terrible ouragan. Plus près de nous, notre œil découvre des étoiles scintillantes, dispersées dans la nuit profonde. Nous apercevons une voie lactée, tantôt large et brillante, tantôt étroite et pâle, mais jamais entièrement effacée; torrent de la lumière primitive, empruntée au soleil qui nous a retiré sa face, elle roule ses flots à travers la nuit profonde, répandant ses lueurs là même où le ciel immense est voilé de ténèbres épaisses. — Où nous mène cette voie lumineuse? Nous nous le demandons, et voici que tout à coup se lève brillant et joyeux le soleil qui, pareil au fiancé, sort de sa chambre nuptiale et entreprend sa course héroïque. C'est ce même soleil qui envoyait sa lumière à toutes les étoiles éparses et à la voie lactée. — Tout leur éclat n'était que le reflet de sa lumière. Maintenant qu'il a paru, toutes les étoiles s'éclipsent, lui seul demeure au firmament, le remplissant de ses rayons ardents. Les ténèbres, il est vrai, font un dernier effort, mais c'est en vain. Le brouillard qui enveloppe de ses brumes épaisses les vallées, ne saurait cacher les rayons bienfaisants du soleil à qui demeure sur les montagnes de Dieu. L'image pure de Dieu nous est apparue corporellement. Le soleil s'est levé après une longue aurore prophétique. C'est lui qui a été et qui est le principe vivant de tout ce qui existe. » — Inutile d'expliquer le sens profond de ces images. C'est toute une philosophie de l'histoire que Baader nous trace ici, en quelques phrases poétiques, sans en avoir l'air. Il réagit aussi, dès maintenant, contre le Kantisme. « Tout dans la nature, dit-il, est symbole.

Si ce qui nous entoure n'est qu'apparence, phénomène, qui pourrait cependant nier que ce phénomène ne témoigne d'une cause et que l'invisible ne se révèle dans et par les phénomènes visibles? Ne serait-il pas possible de percevoir dans la copie visible l'image invisible?»

Il devient de plus en plus objectif en dogmatique: «Il nous faut soumettre,» dit-il, «la raison à la vérité révélée.» Il se moque spirituellement des rationalistes vulgaires, qui regardent la raison comme un oracle infaillible qui nous serait inné, et soumettent en dernière instance à cette idole, toutes les révélations, tant physiques que psychiques. Pour lui, Baader, il ne répudie pas la raison, bien au contraire, mais elle ne lui est que le résultat d'un exercice légitime des forces vivantes déposées en nous et appliquées à l'histoire. Plus la vue de l'âme s'exerce et s'aiguise, que ce soit par don naturel, ou moyennant le travail, plus aussi notre raison devient intuition, aperception intérieure.

«Tu veux savoir. Eh bien! sache que la raison (placée en dehors des phénomènes sensibles) ne sert qu'à l'égarer par son jeu dialectique. Il est donc très-raisonnable de croire là où tu ne peux jamais savoir; mais croire à quoi? Réponse: A l'histoire. Si tu crois à l'histoire, tu éprouveras le besoin d'arriver par la foi à la science véritable. C'est là que je voulais te conduire. Si tu rejettes ce moyen de connaissance, je ne puis m'empêcher de te compter au nombre de ces hommes qui sont trop ignorants pour savoir, et, se croyant trop savants pour croire, passent leur vie à raisonner dans le vide.» La science, la raison changée en intuition, en aperception intérieure, est, selon Baader, le produit de

la foi appliquée à la révélation, dans sa conception la plus large, comme aussi et surtout à la révélation plus restreinte du christianisme qu'il pose comme autorité irrévocable. Mais il exige pour cela une expérience consciencieuse et intime du christianisme. Ce n'est qu'ainsi qu'on passe de la foi morte (traditionnelle) à la foi vivante. « A quoi me sert un Christ historique, s'il n'est devenu mon Christ à moi et ma vie ? »

Après avoir fait l'histoire de la vie intérieure de Baader, nous reprenons le fil de son histoire extérieure. Nous serons bref. — Baader renonça à la médecine pour s'occuper spécialement de chimie et de minéralogie. En 1788, il se rend à l'Académie de Freiberg, où il fait la connaissance d'Alex. de Humboldt. Après un séjour assez prolongé en Angleterre, où, tout en visitant les mines, il s'occupa de philosophie, il revint en Allemagne. Un séjour de six mois à Hambourg le rapprocha de Jacobi et de Claudius. En 1798, il est nommé administrateur et inspecteur des mines de Bavière. Un jour, lors d'une de ses tournées d'inspection, il entre à Prague dans une librairie pour voir les publications les plus récentes. Au même instant, il vit passer dans la rue une jeune dame aussi belle que distinguée. L'impression qu'elle fit sur Baader fut telle, qu'il tâcha de se faire introduire dans sa famille. Il n'eut pas de peine à gagner le cœur de la belle Francisca de Reisky. En 1800, il la conduisit à l'autel. Cette union fut des plus heureuses. Son épouse était à la fois cultivée et d'une pureté morale admirable. Baader publia dès lors, chaque année, plusieurs écrits, soit de philosophie religieuse ou de philosophie de la nature.

En 1806, il apprit à connaître Schelling. Ces deux

savants se virent assez souvent dans les premiers temps. Schelling, dit-on, prétendait que chaque fois qu'il avait eu une conversation avec Baader, il lui fallait plusieurs heures pour remettre ses idées en ordre. Baader était une nature essentiellement communicative. A cela s'ajoutait un don d'élocution rare. C'était chez lui un flux abondant qui ne tarissait jamais. Son besoin d'expansion était tel qu'il exposait ses idées avec enthousiasme à ceux mêmes dont il savait d'avance qu'il ne serait pas compris.

Schelling a relevé avec une ironie sarcastique ce trait du caractère de Baader. Il vint un jour le voir; Baader était précisément à causer avec quelques étudiants. «M. de Baader, dit Schelling alors en s'adressant avec un sourire à sa femme, distribue assurément des aumônes?» Baader se lia surtout intimement avec Schubert. Il eut aussi des rapports soutenus avec Schlegel et plus tard avec Hegel. Schleiermacher lui était antipathique. Cela se comprend. On ne peut guère imaginer un contraste plus frappant que celui qui existe entre ces deux individualités. Baader, l'homme d'autorité objective par excellence, Schleiermacher, subjectiviste, on ne peut plus. Bœhme et Saint-Martin forment à partir de 1815 l'objet de son étude favorite. Un voyage qu'il fit en Russie pour constituer une société savante, dont la mission eût été de faire face aux encyclopédistes français et de frayer la route à une union entre la science et la religion, échoua complétement. On le dénonça au czar comme démagogue et comme jésuite déguisé envoyé par la cour de Rome. Il fut forcé de quitter la Russie sans avoir rien fait. Cette déception l'attrista profondément. En 1826, l'univer-

sité de Landshut fut transférée à Munich. Le roi Louis n'offrit à Baader qu'une place de professeur honoraire, sans rétribution aucune. Cette même année, il commença son cours sur la liberté et l'intelligence. Comme professeur, il est admirable et excite au plus haut degré notre sympathie. Il avait un grand nombre d'auditeurs de tout âge et de toute condition, parmi lesquels se trouvaient aussi quelques disciples français, entre autres Lamenais, le comte de Montalembert, Jourdan, Lèbre, Secrétan. Tous ceux qui ont eu le bonheur de l'entendre sont unanimes à proclamer les talents exceptionnels qu'il possédait et l'enthousiasme dont il était entouré. Son cours était chaque fois attendu comme une fête intellectuelle, surtout par ceux de ses auditeurs qui avaient étudié ses ouvrages pour pouvoir suivre le fil de ses idées.

Sous le rapport formel, Baader laissait beaucoup à désirer. Mais le fond rachetait amplement la forme. Sa parole chaleureuse et éloquente entraînait le cœur de ses auditeurs. Ceux mêmes qui avaient des opinions contraires aux siennes, ne purent s'empêcher d'admirer la puissance de sa parole. Des hommes à cheveux blancs furent touchés par lui jusqu'aux larmes. Il rappela bon nombre de ses auditeurs à de meilleurs sentiments, et imprima à tous une impulsion puissante pour leur vie entière. Il était beau de voir, après le cours, un nombre plus ou moins grand d'auditeurs l'entourer, le suivre à travers les longues allées de l'université et les rues de la ville, Baader continuant à leur développer des idées émises auparavant. De nouvelles pensées jaillissaient alors comme des éclairs de son esprit. Ces fulgurations duraient quelquefois des heures entières.

Quand il voulait les quitter, il s'arrêtait tout court et les congédiait avec un salut courtois. Baader avait alors soixante ans. Il avait conservé toute la fraîcheur de son esprit, grâce à la vie réglée qu'il menait. Dans ses promenades, il était toujours muni d'un calepin pour noter les idées qui lui venaient. Il était fort goûté en société. Par son humeur joviale et sereine, il répandait partout la vie et l'entrain. Cela ne l'empêchait pas de se permettre de temps en temps quelques amers sarcasmes. Bon nombre de ses traits d'esprit circulaient à Munich. On disait de lui : qu'il voit tout en noir et que sa langue est trop mordante (*Er sieht zu schwarz und seine Zunge ist zu scharf*).

La dernière période de sa vie fut sombre. Les relations avec Schelling se gâtèrent. En 1835 il perdit son épouse. Baader se vit abandonné et méconnu de tous. Son ménage marchait mal. Il apprend à connaître Marie Robel; il l'aime et l'épouse en 1839. Les quelques lettres adressées à sa fiancée sont délicieuses de fraîcheur. Ce fut une union toute de désintéressement et de dévouement de la part de Marie Robel.

Le 23 septembre 1839 il lui écrit : « Plus j'apprends « à te connaître, chère Marie, plus ton cœur tendre « et ferme s'ouvre à moi, plus aussi je t'aime. Tu m'es « une violette qui ne répand pas son parfum délicieux « sur la place publique, mais tu l'exhales en secret « dans mon cœur. Tu as raison, chère Marie, le cœur « de l'homme, la partie immortelle de notre être, ne « vieillit que lorsque les rayons de l'amour cessent de « nous réchauffer et d'entretenir le printemps éternel « dans nos cœurs. Mais n'est-ce pas toi qui as ramené « ces doux rayons dans le mien, ne m'as-tu pas été la

« messagère de ce printemps éternel? Reconnais par là « ton inestimable valeur. »

Douée de qualités excellentes et d'un noble cœur, elle répandit une douce lueur sur les derniers jours de sa vie. Il se sentait heureux avec elle. Après avoir travaillé pendant tout le jour, il aimait à se promener le soir avec son épouse, et s'entretenait avec elle de la manière la plus aimable.

Sa position vis-à-vis de l'Église valut à Baader une dernière cause de tristesse et d'isolement. Il se déclara ouvertement contre la primauté du pape et contre son pouvoir temporel. Lors du conflit excité par la question des mariages mixtes entre l'archevêque de Cologne et le gouvernement prussien, toute l'Allemagne fut en émoi. On voulut connaître l'avis de Baader; il s'exprima avec sa franchise et son courage connus dans deux brochures, l'une : *Sur la possibilité ou la non-possibilité pour le catholicisme de s'émanciper de la dictature romaine;* l'autre : *Sur le catholicisme oriental et occidental.* Il se fit ainsi beaucoup d'ennemis. On lui supposait des motifs égoïstes et vils. Baader protesta de toute l'énergie dont il était capable contre ces insinuations malveillantes. Il déclara n'avoir jamais été partisan de la dictature romaine. Une de ses lettres insérée dans le quinzième volume et datée du 6 septembre 1816 vient à l'appui de sa cause.

Baader travailla énormément dans les derniers temps de sa vie. Il ne dormait plus pour ainsi dire. Cette activité démesurée mina sa santé et hâta le moment de sa mort. Les questions spéculatives le préoccupèrent jusqu'à son dernier soupir. Dans son agonie il délirait encore sur le mal personnel ou non personnel. Un

médecin lui ayant recommandé le repos, Baader dit à sa femme après qu'il fut sorti : « Je ne conçois pas ces gens; Ringeis me commande le repos, comme si mon esprit se laissait commander. Je me reposerai quand je serai mort. » Ce moment arriva pour lui le 23 mai 1841. Sa physionomie portait l'empreinte de la paix et d'une sérénité toute divine.

Quinze ans après sa mort, son confesseur publia une lettre dans laquelle il déclare qu'avant de mourir, Baader avait rétracté toutes les doctrines anticatholiques contenues dans ses écrits, et qu'il l'avait autorisé à divulguer cette rétractation. Ce document ne laisse pas que d'être suspect pour deux raisons. La première est que ni sa femme ni aucun de ses amis n'a jamais eu la moindre connaissance de ce fait. Cette raison suffirait pour nous rendre défiant. Il s'y ajoute une seconde non moins forte. N'est-il pas pour le moins très-invraisemblable de supposer que Baader, après avoir supporté courageusement pendant toute sa vie les inimitiés que lui ont values ses convictions religieuses, ait pu renier sa foi au moment de mourir? Car, en se rétractant sur certains points, il aurait renié tout son système, qui, sans en avoir l'air, forme cependant un ensemble bien lié, de sorte qu'on ne pourrait en supprimer certaines parties sans renverser tout l'édifice.

Nous sommes plutôt porté à croire que le document en question est tout simplement un stratagème littéraire destiné à désarmer les ressentiments ultramontains.

DEUXIÈME PARTIE.

Exposition des points fondamentaux de la dogmatique spéculative de Baader.

Ce n'est pas sans une certaine crainte que nous abordons cette partie de notre travail. Cette crainte se fonde d'un côté sur les difficultés intrinsèques des écrits de Baader, d'un autre côté sur le manque absolu de méthode systématique qui les caractérise. M. Hoffmann, professeur à Würzbourg, de concert avec plusieurs collaborateurs, a fait des écrits de Baader une publication soignée en 16 volumes. Il a essayé de remédier au défaut signalé plus haut en classant les différents écrits de Baader, qui forment à peu près 340 opuscules, d'après une méthode philosophique, et en faisant précéder chaque grande rubrique d'une introduction très-intéressante. Il a rendu par cette publication un grand service à la science. Les 16 volumes portent les titres suivants: 1 vol. de biographie et de correspondance; 1 vol. de journal (*Tagebücher*); 1 vol. de logique; 1 vol. de métaphysique; 1 vol. de philosophie de la nature; 2 vol. de philosophie de la société; 1 vol. d'anthropologie; 4 vol. de philosophie religieuse; 1 vol. sur saint Martin; 1 vol. sur Bœhme; 1 vol. sur la philosophie du temps et 1 vol. de table des matières.

Si cette classification n'est qu'extérieure et ne répond qu'imparfaitement au but, ce n'est pas à l'éditeur qu'il faut en vouloir. La responsabilité retombe tout entière sur Baader lui-même. Tel écrit, en effet, placé dans tel cadre, pourrait souvent figurer avec presque autant de raison dans un autre.

La partie où il y a comparativement plus d'ordre, sont ses cours sur la dogmatique spéculative. Aussi, pour restreindre notre sujet, bornerons-nous notre étude principalement à sa philosophie religieuse. Nous nous arrêterons surtout à ce qu'on peut appeler les prolégomènes à la dogmatique et à l'anthropologie. Ceux qui connaissent les écrits de Baader comprendront sans peine la raison qui nous fait passer rapidement sur sa théologie proprement dite et sur son ontologie. Ils nous pardonneront le timide essai que nous avons voulu faire dans cette question si difficile. Car nous sommes le premier à reconnaître qu'il faut des forces autrement exercées que les nôtres pour embrasser un pareil système.

Prolégomènes de la dogmatique spéculative (Speculatio fiat intra fidem).

Baader se donne comme philosophe chrétien, comme théosophe. Il met à la base de sa spéculation la doctrine révélée, se distinguant par là essentiellement de l'école philosophique qui le précède, de Kant, de Fichte, et de Schelling dans la première période. Ces philosophes affichent en effet vis-à-vis de la révélation une dédaigneuse supériorité. Ils prétendent expliquer le monde et Dieu sans avoir besoin du secours de la révélation. Nous nous trompons; Kant, dont l'importance ici est prépondérante, avait merveilleusement réussi à prouver le contraire, à savoir que notre esprit est à jamais incapable de comprendre, à plus forte raison de démontrer les vérités métaphysiques. Nous ne pouvons connaître l'être en soi. Les catégories d'espace et de

temps inhérentes à notre esprit opposent une barrière infranchissable à nos recherches métaphysiques.

Dès que nous abandonnons le domaine des phénomènes sensibles, qui, au fond, n'ont qu'une réalité apparente pour nous, et que nous confions notre frêle esquif à l'Océan pour voguer vers des rivages métaphysiques, nous ressemblons au pilote qui est le jouet continuel de mirages trompeurs. Il croit entrevoir l'île des bienheureux ; et il ne lui faut que peu de temps pour se convaincre qu'il a pris des bancs de sable pour une île délicieuse. Il en est de même de nos excursions spéculatives. Nous sommes sans cesse victimes d'une illusion transcendante qui nous aiguillonne et nous lance toujours de nouveau dans nos courses aventureuses. Mais à plaindre est celui qui s'imaginerait pouvoir jamais aborder. Non ce n'est pas avec notre esprit que nous pouvons escalader le ciel ; il n'est fait que pour la terre, le temps et l'espace. C'est la volonté qui est la chaîne d'or qui nous rattache à l'autre vie. C'est la morale qui est l'important. Agis selon la loi morale qui retentit dans ton cœur avec une autorité à nulle autre pareille, et tu retrouveras ton Dieu que ton esprit a nié ou qu'il n'a pas réussi à démontrer.

C'est de Kant qu'est né le moralisme théologique. Baader, comme nous l'avons vu dans son journal, s'était laissé subjuguer par Kant pour réagir bientôt après contre son idéalisme critique. Il est curieux de le voir maintenant attaquer Kant en face. Il lui reproche de n'expliquer les jugements synthétiques *a priori* que d'une manière logique (par les formes seulement de l'entendement et non d'une manière transcendante). A la proposition de Kant, il en oppose une autre. « Nos

jugements synthétiques *a priori*, dit Baader, ne sont possibles que par suite d'une aperception *a priori* qui en est la source. L'énoncé des jugements (analyse) qui est la respiration, doit nécessairement être précédé de l'aspiration » (synthèse). La logique pour Baader n'est pas seulement la science des formes de notre entendement comme instrument, mais aussi la science de la connaissance qui est la base méthaphysique de notre esprit, et par laquelle nous sommes en rapport direct avec la pensée centrale, avec Dieu. Ce n'est pas seulement pour employer une autre image, la science de l'œil, mais aussi de la lumière dont cet œil a besoin pour voir, et sans laquelle il ne pourrait pas fonctionner.

Baader reproche à Kant une grande inconséquence dans sa philosophie : celle d'admettre la corruption radicale de la volonté et de ne pas admettre la même maladie dans le ressort de l'intelligence. Cette inconséquence était d'ailleurs générale, même chez la plupart des théologiens du moyen âge dominés par la philosophie d'Aristote. On admet, continue Baader, que la volonté n'est plus ce qu'elle doit être, qu'elle n'est plus *res integra*. Mais qui vous prouve que le péché n'ait point affecté du même coup votre intelligence ? le christianisme du moins le prétend. Vous raisonnez avec votre esprit comme s'il était parfaitement libre de cette corruption qu'il vous plaît d'étendre à la volonté exclusivement, comme si votre raison était un oracle infaillible. Mais réfléchissez un instant, passez en revue l'histoire de l'esprit humain et dites-moi si vous n'êtes pas obligés d'avouer que son développement n'est rien moins que normal et qu'il a déjà conduit des générations entières à la mort de la pensée. La foi, au lieu

d'être affermie par la science, trouve souvent en elle son plus grand adversaire. Le développement intellectuel qui mine les bases de la religion, au lieu de l'éclairer et de l'affermir, peut-il à bon droit être regardé comme un développement normal ? Le naturalisme et le matérialisme ne conduisent-ils pas tout droit au suicide de la pensée ? N'ont-ils pas infecté de leur poison dissolvant les plus belles intelligences ? Ne réduisent-ils pas l'homme à n'être plus qu'une machine qui ne se meut que poussée par un égoïsme tantôt grossier, tantôt plus raffiné? Oui, avouons-le, notre *intellect* est malade. Il n'est plus dans son état d'intégrité, pas plus que notre volonté. Ou bien, dans son orgueil, il s'élève au-dessus de Dieu auquel il devrait se soumettre, ou bien, dans sa bassesse, il se ravale au-dessous de la brute. Il se fait homme où il devrait être femme, et femme où il devrait être homme. Ces deux maladies, l'orgueil et la bassesse (*Niederträchtigkeit*) de notre intelligence marchent de pair. Ce développement anormal ne s'arrête pas à mi-chemin; il conduit infailliblement à la haine *déicide* et à la révolte déclarée contre toute vérité. Il y a quelque chose d'analogue dans le règne naturel : c'est l'hydrophobie.

Si, comme nous en avons la ferme conviction, l'intelligence est obscurcie par l'erreur, quel remède pouvons-nous y apporter, et où le chercher?

D'abord, comment douteriez-vous de l'existence de ce remède ? Vous admettez la *régénérabilité* (*graciabilitas*) de votre volonté par Christ, pourquoi ne l'admettriez-vous pas aussi pour votre intelligence ? Celui dont il est dit qu'il éclaire par sa lumière tout homme venant au monde, serait-il impuissant à guérir votre

intellect, votre œil spirituel? Baader nous convie donc à chercher la guérison dans l'Église chrétienne. Mais nous lui répondrons peut-être que nous ne voulons pas de ce secours, puisqu'il nous faudrait renoncer à la liberté de la pensée. On lui objectera que la religion et la liberté de la pensée ne peuvent résider à la fois dans le même individu, attendu que la première entrave la pensée libre, ou que celle-ci gêne la religion. Schopenhauer ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que la science, pareille à un loup dévorant, anéantit infailliblement la religion, qui n'est à son égard qu'un pauvre agneau, incapable de résistance !

Vous demandez la liberté de penser, nous répondra Baader; rien de mieux, je suis des vôtres; moi aussi je la réclame pour ma personne. Mais entendons-nous, ce mot de *liberté de pensée* n'est-il pas chez vous l'objet d'un malheureux et funeste malentendu? Pour vous la liberté de pensée consiste peut-être à pouvoir anéantir, selon votre bon plaisir, toutes les vérités qui forment précisément la base et le fondement de votre esprit. Mais en vous détachant de Dieu, qui est la pensée centrale, vous vous privez de la liberté de votre intelligence, et votre esprit ne peut pas plus se mouvoir librement que ne le pourrait la terre, si, comme corps particulier, elle voulait, par impossible, se soustraire aux lois cosmiques de la gravitation universelle.

Je vous le demande, sommes-nous libres si nous nous insurgeons contre le centre de gravité de notre moi spirituel? Ne sommes-nous pas obligés d'avouer qu'alors la pensée n'est plus à nous, que notre intelligence est liée et réduite au monde des phénomènes sensibles? Il s'agit donc de dégager notre faculté de connaître de

ses entraves, de redevenir participants de la pensée divine. Car l'homme n'est pas la raison lui-même, il la possède seulement d'emprunt; il peut lui ouvrir son œil, comme il peut aussi le lui fermer.

Or cette libération de notre faculté de connaître ne peut avoir lieu que dans l'Église qui est dépositaire de la vérité révélée. C'est en nous soumettant à cette vérité comme à une autorité divine, c'est en croyant aux faits religieux contenus dans la tradition religieuse, dans son sens le plus large (Baader n'entend pas parler ici de la tradition orale catholique, considérée comme source de doctrine, à côté ou même au-dessus de la révélation), que nous acquerrons la science divine. La prétention de vouloir s'affranchir de toute autorité et de toute tradition est au fond insensée. Tout notre savoir naturel ne repose-t-il pas en dernière instance sur la tradition, sur l'autorité? N'est-ce pas le propre de la créature de ne jamais commencer une œuvre, mais de la continuer de même que nous ne faisons que continuer la pensée de Dieu en nous? Toute notre vie intellectuelle n'est-elle pas le résultat de l'éducation, de l'enseignement? Qui voudra s'imaginer pouvoir rompre le cours de la tradition[1]?

Non, ce n'est pas en se soustrayant à l'autorité qu'on devient libre mais en s'y soumettant; il en est de la liberté intellectuelle comme de la liberté morale.

[1] Victor Hugo a exprimé en quelques vers l'idée développée par Baader :

« De la tradition féconde sort
Tout ce que couvre le monde;
Tout ce que le ciel peut bénir,
Toute idée humaine et divine
Qui prend le passé pour racine,
A pour feuillage l'avenir. »

Là aussi ce n'est que par la soumission à la loi qu'on parvient à la véritable liberté, et non en s'en affranchissant, car celui qui commet le péché est esclave du péché. La loi est le *παιδαγωγος εις την ελευθεριαν* pour la volonté aussi bien que pour l'intelligence.

L'autorité doit être en religion ce qu'est le chef-d'œuvre classique en littérature, par exemple, ou en tout autre art. Par l'étude des monuments classiques et par la soumission aux lois de composition que nous pouvons y découvrir, nous devons discipliner notre esprit, anéantir notre subjectivité mauvaise; mais nous devons reveiller en nous et affranchir dans la même mesure notre véritable individualité, notre moi supérieur, notre génie. Il n'en est pas autrement de l'intelligence : il nous faut affranchir, libérer notre esprit par la vraie philosophie; c'est le souffle de Dieu, de la vérité éternelle qui fait de nous des esprits pensants; l'homme est par la pensée en rapport actif avec Dieu. Toute révélation n'est autre chose que le produit de la pensée divine communiquée à la créature. La révélation est un don, mais en même temps une tâche à remplir (*ein Gegebenes und zugleich Aufgegebenes*). C'est une semence qui doit germer et lever dans notre intelligence. Elle est le principe de la connaissance; elle n'est point encore la connaissance parfaite et développée, pas plus que l'innocence n'est la vertu accomplie. Si nous devons, d'un côté, anéantir notre peccabilité (*labilitas*) par rapport à la loi morale, nous devons, d'un autre côté, extirper en nous la possibilité du doute (le *posse dubitare*), afin que la certitude immédiate produite par la foi se transforme par notre travail en certitude médiate (*non labilis*). La science n'est au fond que la foi

devenue disposition habituelle par la connaissance et la suppression radicale de l'incrédulité. Dans la créature accomplie, la foi et la science, l'innocence et la vertu se confondent en une unité supérieure. Il est donc déraisonnable de parler d'une opposition de la science et de la foi. La foi est le principe créateur de tout acte. C'est un *χαρισμα πνευματικον*. Une scission entre la foi et la science est aussi absurde qu'une scission ou un antagonisme entre la productivité de l'artiste et son génie créateur. Le génie est un don qui demande à être cultivé (il est le *prius* et le *posterius* de l'activité artistique).

Il en est de même de la foi; c'est un principe créateur qui nous est donné comme commencement d'un développement ultérieur : *speculatio fiat intra fidem.* La science religieuse est seule la science par excellence, car seule elle est libre. Le dogme, dans sa partie négative, est la règle inamovible et régulatrice de notre intelligence. Il entrave aussi peu le développement de cette dernière que le type primitif d'un organisme entrave le développement de celui-ci. Mais à côté de l'influence négative de la règle, il y a dans le dogme le don positif de l'illumination. La dogmatique doit éclairer notre intelligence. «Dans la lumière de Dieu nous voyons la lumière,» comme dit le psalmiste. Les adversaires combattent la religion au moyen de la science. Quelle est la tâche du théologien vis-à-vis du scepticisme de notre époque et vis-à-vis d'un piétisme obscurantiste? ou pour mieux dire quelle est la tâche de l'Église? Doit-elle comprimer l'intelligence et faire accroire par là aux adversaires qu'ils sont dans leur droit, en soutenant l'opposition de la raison et de la foi? Doit-

elle se servir du *compelle intrare* et étouffer le développement de la pensée? Non certes! Elle n'y gagnerait rien. — Et d'abord, l'asservissement de l'intelligence n'est-il pas mille fois plus révoltant et plus abominable que l'asservissement du corps? La contrainte extérieure n'est plus de saison. C'est une arme usée et vieillie; on peut voir les tristes conséquences de ce système en Italie et en Espagne. En comprimant la raison, on empêche autant son usage légitime que l'abus. En liant l'organe de la connaissance, vous pouvez faire des hypocrites, ou des croyants imaginaires, mais jamais des hommes véritablement religieux, animés envers la religion de cet *amor generosus* qui seul nous la rend respectable et lui gagne tout notre cœur. Vous aurez des esclaves, mais non des enfants libres qui savent ce qui se fait dans la maison de leur père.

La tâche de notre théologie contemporaine est donc de légitimer la foi par la science, de nous en rendre spéculativement compte devant la raison, de combattre l'erreur partout où elle se présente. Puisque cette dernière revêt des formes multiples et se transforme dans la suite des siècles à l'infini, la vérité dogmatique qui est une semence en nous, doit aussi germer, se développer, se transformer pour faire face à l'erreur. Car la dogmatique n'est pas un système clos une fois pour toutes. C'est un organisme vivant, et ce n'est qu'en se développant et en croissant qu'elle se restaure et se conserve. Nous ne sommes pas en possession d'une vérité toute faite que nous n'aurions plus qu'à renfermer comme une antiquité précieuse dans une boîte d'apothicaire. Baader prévoit deux sortes d'antagonistes. Il aura à combattre d'une part les préventions enracinées

d'une piété inquiète, mais peu éclairée, d'autre part, les sceptiques. Les piétistes ne savent ce qu'ils adorent, les seconds ne connaissent pas davantage ce qu'ils tournent en dérision. N'importe, il ne se laissera pas intimider. Il comprend les inquiétudes des piétistes timorés qui, voyant l'abus qu'on fait de la raison, en condamnent absolument l'usage. Mais il ne leur sera pas permis d'ériger en loi obligatoire pour tous leur subjectivité bornée. Ne pas nous servir de notre raison, ce serait négliger le plus beau don que le Seigneur nous ait départi, ce serait un péché. Car le premier péché est la négligence qu'on apporte dans la recherche de la vérité. — Aux sceptiques il s'agit de prouver que la foi n'est pas opposée à la science, mais que c'est la bonne foi qui l'est à l'incrédulité, comme ce n'est que la mauvaise science qui est opposée à la vraie.

En effet, autre est la science de celui qui pense dans, avec et pour Dieu, autre celle de celui qui pense sans et contre Dieu. La réconciliation de la science et de la foi n'est possible qu'à la condition de combattre l'erreur sous toutes ses formes. Une église militante sans polémique intérieure et extérieure est un non-sens. Nous commençons à présent à comprendre les paroles du Christ quand il dit: « Je ne suis pas venu pour apporter la paix, mais l'épée.» — La foi doit nous conduire à la γνωσις. Augustin dit: « *Tria sunt opinari, credere et intelligere, ast intelligere divina, beatissimum est.*» Il veut parler ici de la foi théorique, qui est la condition de la science, et non de la foi pratique, qui est du ressort de la volonté. *Nemo credit nisi volens.* — La foi pratique s'accroît en raison directe de la clarté qui découle pour nous de la foi théorique. L'histoire d'ailleurs parle en notre

faveur. Tous les Pères de l'Église ont été des théologiens spéculatifs. La dogmatique ecclésiastique est le résultat de cette spéculation. La foi ne serait pas obligatoire, si elle n'était basée sur la connaissance radicale de Dieu qui nous est innée.

« *Deum esse non creditur sed scitur* » (Thomas d'Aquin). La foi a pour base le savoir. « *Ignoti nulla fides.* » Le libre usage de la spéculation ne met point en péril l'autorité de l'Église, car l'obligation de reconnaître une autorité est-elle même un postulat de la science? Baader proteste contre toute *révolution* dans le dogme; il ne veut que son *évolution*. Il appelle révolutionnaire toute tendance ou activité, qui, au lieu de partir des vérités qui forment la base de notre pensée, s'insurgent contre elles.

La fonction de la connaissance est par conséquent révolutionnaire dès qu'elle s'insurge contre la foi. « *Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianiæ fidei credamus, priusquam ea præsumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* » (Anselme).

Ce travail réclame l'abandon complet de notre moi, l'abdication entière de nos intérêts égoïstes et charnels, la répudiation de notre paresse habituelle. La science n'est pas une occupation oisive, mais un combat, et ce n'est qu'à ce combat librement accepté que Dieu accorde la victoire.

« *Dii omnia laboribus et doloribus vendunt.* » Car la paix avec le monde n'est pas le plus grand des biens, mais c'est le plus grand des maux, si l'homme envoyé

sur la terre pour rendre témoignage de la vérité, perd le courage de le faire. Il perd par cela même les *causas vivendi*. L'homme ne s'élève à la vérité que par une volonté énergique et à l'aide de cette même vérité. Ce n'est qu'en sacrifiant notre moi charnel, que l'esprit s'ouvre à la γνωσις divine. Reconnaître la vérité en esprit, vivre avec elle dans un doux commerce, voilà ce que les meilleurs des hommes ont appelé φιλοσοφειν. Cette philosophie est la religion et le culte de la pensée.

L'idée principale de l'apologétique de Baader peut se résumer sommairement en ces termes : nous sommes créés pour et par la vérité. Le péché, il est vrai, a terni l'image de la σοφια en nous. Il faut réveiller cette image. Pour cela il suffit que la lumière extérieure (révélation) paraisse et que l'âme individuelle désire la posséder (ouvre l'œil); ce désir est la foi. Alors la conjonction de la lumière intérieure (de l'image ternie) et du soleil extérieur s'opère. Cette vérité extérieure, nous nous l'assimilons, parce que nous la reconnaissons comme notre bien légitime.

Théologie et ontologie.

Nous devrions proprement commencer par l'anthropologie. Nous n'intervertissons l'ordre, que pour mettre plus de suite méthodique dans notre exposition. Qu'il nous suffise de dire dès à présent que Baader dans sa dogmatique spéculative, part toujours de l'homme (image de Dieu) comme source de la connaissance.

C'est dans la copie, qu'il nous faut lire l'original, autant toutefois que cette copie, dont les caractères sont ternis par le péché, nous le permettra. Son point de

départ est assurément très-légitime. Il y a plus : c'est le seul possible; nous ne pouvons connaître l'absolu qu'autant que nous sommes hommes, c'est-à-dire, en restant dans les conditions de l'être fini. Leibniz est ici d'accord avec Baader.

Les perfections de Dieu sont les perfections de nos âmes. Dieu les possède sans bornes. On fera à Baader le reproche d'anthropomorphiser Dieu. On dira que ce Dieu ne sera plus l'être absolu, mais notre moi subjectif déifié. Voltaire a donné à cette objection une forme très-spirituelle, en disant : « Si Dieu a créé l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. » Feuerbach va jusqu'à prétendre que notre tendance à réunir et à objectiver toutes nos perfections en un être que nous appelons Dieu, n'est au fond qu'un égoïsme subtil. L'homme se déifie lui-même, et pour se donner le change, il s'imagine aimer Dieu, tandis qu'il n'aime au fond que son moi idéalisé.

Il ne fait qu'élever à leur plus haute puissance toutes les bonnes qualités répandues dans son espèce. Mais à ces idées ne répond point un être objectif qui les résume en soi et les possède. Si l'oiseau pouvait penser, il attribuerait l'idée de la perfection à un oiseau idéal que la nature aurait doué au plus haut degré des qualités distinctives de son espèce (agilité, beauté de plumage).

C'est nous faire beaucoup d'honneur que de placer l'oiseau sur la même ligne que l'homme ! Baader n'a qu'une réponse à toutes ces objections. « Nous avons le droit d'anthropomorphiser par la simple raison que Dieu nous a théomorphisés. »

Après ce préambule apologétique, nous passons à l'exposition elle-même.

Dieu est l'être absolu, la substance unique, dominant la nature, le temps et l'espace. Il est essentiellement volonté, vie concrète et non un être abstrait. Il est en même temps l'*être* et le *devenir* éternel. Il y a en lui un flux et un reflux continuel de vie, un *processus* éternel. Il est le repos dans le mouvement et le mouvement dans le repos; non qu'il soit permis de se figurer en Dieu un *procès* historique, une évolution successive dans le temps, en sorte que Dieu ne deviendrait Dieu, et ne s'achèverait que moyennant le *processus* de l'histoire, ou de la logique (Hegel), en d'autres termes, qu'il ne deviendrait Dieu que dans la créature; non, Dieu est absolument élevé au-dessus du temps et de l'espace. Le mouvement dont il est question ici, est une rotation de vie éternelle, quant à l'intensité. L'esprit absolu, comme en général tout esprit, n'a rien de commun avec le temps et l'espace, il les domine. Il nous faut donc écarter soigneusement toute image sensible, toute idée de succession ou de lieu. *In deo omnia tempora sunt unum tempus sine tempore, omnes loci unus locus, sine loco. Deus est sphaera cujus centrum ubique, circumferentia nusquam* (Thomas d'Aquin?). Il ne faut pas non plus concevoir Dieu comme esprit abstrait, séparé de sa nature. En lui l'union de l'esprit et de la nature est une réalité éternelle. Il est centre et périphérie de toute éternité. Esprit et nature, liberté et nécessité sont identiques en lui. Il va sans dire que Baader n'admet qu'une nature supramatérielle correspondant intimement à l'esprit.

La monade absolue, le centre divin ne devient ma-

nifeste à lui-même que par la *trias* divine qui constitue sa vie éternelle.

Dieu engendre éternellement le Fils, se formant ainsi son corps éternel. Le Fils, image centrale du Père, ne reflète librement ce dernier qu'avec le secours de l'esprit, émanant du Père par le Fils.

Dans le Fils le Père s'aime et trouve sa paix. L'esprit en tant qu'intelligence les éclaire tous deux.

Cosmologie et anthropologie.

La création du κοσμος est un acte d'amour de l'Être absolu. Dieu était éternellement heureux dans son Fils. Il n'avait donc pas besoin de créer, pour augmenter sa félicité, comme si elle eût été imparfaite sans la création. S'il a créé, c'est tout simplement pour faire partager sa félicité à d'autres êtres et non pour augmenter la sienne.

La création *ex nihilo*, dans son acception littérale, est un non-sens, une contradiction. Aussi n'a-t-on originairement voulu exprimer par là que la spontanéité par excellence de la cause créatrice qui tirait tout de son propre fonds.

La création est sans contredit une des questions les plus difficiles de la philosophie. On se demande avec raison comment la matière peut dériver d'un esprit pur. Ce problème est insoluble. Les théologiens spiritualistes pensent échapper à la difficulté en se retranchant sous la formule de la création *ex nihilo*. C'est un expédient fort commode, mais à coup sûr très-peu philosophique. Car *ex nihilo fit nihil*. D'un zéro vous ne pouvez déduire une entité. Le monde matériel doit né-

cessairement avoir sa racine en Dieu. Mais alors la difficulté indiquée plus haut subsiste. Il s'agira d'expliquer la création de la matière par un esprit pur. La plupart des philosophes, désespérant d'y jamais arriver, se sont jetés dans le panthéisme, en postulant l'éternité de la matière. Baader combat les théologiens spiritualistes aussi bien que les panthéistes.

Voici sa théorie à lui :

Ce monde matériel n'est plus le monde tel qu'il est sorti primitivement des mains du Créateur. Il n'a pas échappé aux perturbations qui ont eu lieu dans les régions spirituelles, car il y a solidarité entre la créature inintelligente et la créature intelligente.

La Genèse nous confirme ce fait dès ses premières pages. Le Dieu parfait n'a pu créer qu'un monde parfait correspondant à sa nature. Saint Paul nous parle du soupir de la *κτισις* et du *σωμα πνευματικον* qui doit remplacer notre corps charnel. L'Évangile nous ouvre la perspective d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre. N'est-il pas probable que le *σωμα πνευματικον* dont nous serons revêtus a été la substance primitive de la création, et que la matière n'est qu'un masque de la nature divine en nous? Une des idées fondamentales du christianisme, n'est-ce pas la restauration complète de tout notre être, corps, âme et esprit! Il serait temps enfin que les théologiens et les philosophes chrétiens fissent un peu plus de cas que par le passé des principes de philosophie de la nature, déposés dans les écrits de saint Paul, surtout dans son huitième chapitre aux Romains et dans sa première lettre aux Corinthiens au sujet du corps ressuscité. Ils reconnaîtraient alors avec nous que nature et matière ne

sont pas identiques, que l'esprit peut se revêtir d'un corps correspondant à sa nature. Ils reconnaîtraient de plus, que par suite de la chute il y a eu interversion (*translocatio*) des principes. Car la maladie et la mort dans le règne naturel, que nous prouvent-elles sinon un développement anormal dans l'organisme, une interversion des lois de notre être? Non, la nature ne répond plus à l'idéal que nous portons en nous.

Sans doute, continue Baader, elle répand un charme divin et nous enivre de félicité. Mais cela doit-il nous empêcher de convenir que les ombres ne manquent pas à ce tableau ravissant? Pouvons-nous nier qu'il n'y ait dans la nature un côté sombre, sinistre, quelquefois repoussant? Ne voyons-nous pas jusqu'au vice préfiguré par des manifestations hideuses dans les règnes inférieurs à l'homme? (Linné, comme on sait, était révolté et attristé à la fois par l'immoralité inconsciente des fleurs polygames). Des millions d'êtres ne vivent qu'au prix de la mort d'autant de millions d'êtres. C'est un *bellum internecinum* général. Est-ce là le κοσμος tel que Dieu l'a fait, ou n'est-ce pas souvent un *mundus immundus?* Et comme la nature ne nous est que de la matière inerte et non une κτισις qui soupire avec nous après la délivrance, nous la traitons avec mépris et nous en abusons d'une manière coupable. Notre rapport avec la nature est-il normal? Elle est notre mère, et nous passons à côté d'elle avec une superbe indifférence. Nous étudions peut-être par curiosité les différents genres et espèces de fleurs ou de papillons; mais là s'arrête notre intérêt. Nous ne doutons pas que la nature soit une révélation de Dieu, un livre qui ne nous deviendra entièrement intelligible, il est vrai, qu'après que cette

nature aura participé avec nous à la restauration et qu'elle sera élevée de la région matérielle à la région divine, supra-matérielle.

Une autre question est la suivante : Quand le mal s'est-il introduit dans la nature?

Est-ce seulement après la chute de l'homme ou déjà avant? Baader nous répond que c'est la chute des esprits qui a entraîné par sa solidarité la nature dans l'abîme. Entre le premier et le deuxième verset de la Genèse se place cette immense catastrophe. Le récit de la Genèse n'est pas, selon lui, l'histoire de la création primitive, mais plutôt la description de l'ordonnance du monde après la chute des esprits. L'homme ne paraît, pour ainsi dire, sur la terre qu'au lendemain d'une grande bataille. Il est la clef de voûte de la création, l'image de Dieu, la *schechina* dans laquelle Dieu célèbre son sabbat, comme dans son temple. Sa mission était de manifester Dieu dans la région matérielle. Organe de la divinité, il devait, pour ainsi dire, relever la créature à la région divine. Mais il avait à se fixer lui-même dans cette région et à s'unir d'une manière indissoluble à Dieu, à la σοφια, qui lui avait été donnée comme aide. Sans doute, il était créé innocent; mais l'innocence n'est pas encore la sainteté. Elle contient en elle le *posse labi;* elle est fragile. L'innocence de l'homme devait se transformer en sainteté, en passant par la tentation.

L'homme a failli à sa tâche. Il ne s'est pas fixé en Dieu. Il a perdu par cela même sa liberté primitive. Ici il convient de demander en quoi a consisté cette liberté primitive de l'homme. Écartons, dès l'abord, deux manières de la concevoir également erronées.

La première consiste à attribuer à l'homme la liberté absolue, qui ne peut revenir qu'à l'esprit absolu. La deuxième consiste dans la confusion du libre arbitre avec la liberté réelle, le libre arbitre n'étant que la condition préalable pour arriver à la seconde, le moyen qui doit nous mener au but. Car ce n'est qu'en faisant un usage légitime du libre arbitre que nous parvenons à la vraie liberté, comme aussi l'abus que nous en faisons a pour conséquence infaillible la servitude et l'impuissance de la volonté.

Dieu est libre dans le sens absolu, puisqu'il domine la nature éternelle et temporelle en la posant *a se*. « L'homme, être fini, ne jouira jamais de cette liberté absolue. Car la nature lui apparaîtra toujours comme le non-moi, alors même que par son entrée dans le monde absolu, il se trouvera en parfaite harmonie avec elle, et se sentira affranchi de la nature, sans pour cela en être séparé. Car l'esprit ne s'affranchit de la nature qu'en servant Dieu librement » (*natura Deo parendo vincitur*). La créature ne peut se savoir libre que dans, avec et par Dieu. En se soustrayant à Dieu, elle s'assujettit dans la même mesure à la nature. Les membres d'un organisme ne se meuvent librement qu'en se subordonnant à la tête; car toute union harmonique n'est fondée que sur une commune subordination. Il n'en est pas autrement pour la créature. Elle ne peut se développer librement que dans le sens voulu par le Créateur.

Il nous faut distinguer deux moments dans la conscience de la liberté. Le premier est celui où nous prenons conscience de notre moi, comme étant libre de se décider dans un sens ou dans l'autre, c'est le libre arbitre, la liberté formelle. Dans le deuxième, l'homme

acquiert la conviction que cette liberté formelle ne se réalise et ne devient liberté réelle, qu'en s'unissant à Dieu, en se soumettant à sa volonté, qui doit devenir pour nous une sainte nécessité. Car nécessité et liberté en Dieu sont identiques. Kant n'a saisi que la volonté formelle dans l'homme. S'il est vrai qu'on ne saurait attribuer à Dieu le *liberum arbitrium*, la faculté de choisir entre le bien et le mal, il est vrai aussi que la créature accomplie sera incapable de cette liberté de choix. Celle qui se sera parfaitement unie à Dieu ne pourra plus se décider pour le mal, comme celle qui se sera unie à ce qui est en dehors de Dieu sera désormais incapable de choisir le bien. L'homme, avant la tentation, se trouve dans l'état d'innocence. Il ne devient réellement bon ou mauvais qu'en passant de l'innocence à un état déterminé par sa volonté libre. Cette transition ne devait pas nécessairement entraîner la chute de l'homme. Il aurait pu arriver à la sainteté sans passer par le péché. Son développement eût alors été semblable à celui du second Adam (Christ). Il n'y a donc pas lieu de dire avec Augustin : ***Felix culpa !***

Pouvons-nous aussi revendiquer au même titre la liberté pour nous qui ne sommes plus dans l'état d'innocence? Non; car nous apportons au monde une volonté déjà remplie en germe de mauvaises dispositions (*nitimur in vetitum*). La loi charnelle l'emporte en nous sur la loi spirituelle. Comment s'expliquer que malgré cette propension vers le mal nous ne cessons cependant pas d'avoir conscience de notre libre arbitre? Tous nos jugements moraux présupposent nécessairement cette conscience. Pour résoudre cette contradiction, il faut admettre, pour notre volonté affectée du péché,

la possibilité d'une libération, d'une suspension du mal en nous. La culpabilité consiste alors principalement dans le refus de notre volonté à se laisser affranchir par Christ. Il est vrai que nous n'arrivons à la liberté de la volonté qu'au prix d'une lutte douloureuse et incessante. Aussi le but de l'histoire n'est autre que celui de fournir à l'homme le moyen de s'unir de nouveau d'une manière indissoluble à Dieu, après s'en être détaché par le péché. Considérée à ce point de vue, l'histoire est à juste titre désignée comme temps de grâce.

Le développement de la liberté formelle de l'homme est possible dans deux sens : ou bien, il se soumet à Dieu et acquiert ainsi la douce assurance d'un développement éternel; ou bien, il s'en sépare et devient la proie de la négativité, de la mort éternelle! Dans les deux cas, la créature fixe son caractère d'une manière irrévocable. La volonté, se pénétrant de mauvaises dispositions, s'implante une racine qui se développe et qui porte nécessairement des fruits correspondants à sa nature : « Plantez un arbre bon, dit le Seigneur, et il portera de bons fruits; plantez-en un mauvais, et il en portera de mauvais.» Aussi longtemps que la racine mauvaise (le mal radical) n'aura pas été extirpé par la substitution d'une bonne (du bien radical), aussi longtemps l'homme ne pourra qu'émettre de mauvaises choses du mauvais trésor de son cœur. Mais l'homme qui s'est implanté une racine mauvaise est désormais incapable de la détruire par lui-même et d'en créer une bonne. Il a perdu le *liberum arbitrum*, il ne dépend plus de lui de se le donner. Dans le principe, il était libre de se décider pour A aussi bien que pour B. S'il avait choisi A, B

lui serait devenu insaisissable ; mais comme il s'est décidé pour B, c'est A qui lui est désormais insaisissable. Voilà ce que nous apprend la spéculation. Mais l'expérience nous sert ici de correctif. L'expérience nous prouve que A n'est ni entièrement obscurci ni insaisissable. Cependant hâtons-nous d'ajouter que l'homme n'apercevrait pas A en lui-même, si la lumière, comme agent extérieur, ne lui venait en aide et n'opérait sa conjonction avec la lumière intérieure de l'homme. C'est là ce qui constitue la différence radicale entre la morale religieuse et la morale irréligieuse. La première demande avant tout à la religion la régénération de la volonté ; la seconde croit qu'il suffit de proclamer l'impératif catégorique pour amener ce changement. Les moralistes irréligieux demandent au mauvais arbre de porter comme tel de bons fruits.

Une erreur non moins funeste consiste à faire du mal une condition de l'être fini. Imperfection et péché sont alors des termes équivalents.

Ceux qui identifient ces deux notions devraient songer aux conséquences de leur système. Ils rendent Dieu auteur du péché et anéantissent toute idée de coulpe dans sa racine. D'ailleurs, la créature, à entendre les philosophes, ne serait accomplie que du moment où elle cesserait d'être créature. Ils confondent la créature accomplie avec l'idée contradictoire d'une créature infinie.

Il est impossible, selon Baader, de déduire logiquement la notion du péché (anormalité) de celle d'un être limité ou déterminé. Le péché tend, au contraire, à vouloir anéantir les limites que le Créateur a posées à

notre développement. Le péché ne peut avoir sa source que dans la volonté d'un esprit créé.

Nous citerons, pour résumer l'anthropologie de Baader, un passage de saint Martin: « La représentation de Dieu imposée à la créature dans sa région est proprement un recommencement de Dieu dans une région plus inférieure, ce qu'indique déjà le terme d'image de Dieu, et ce n'est que dans ce sens qu'on peut dire que Dieu, qui est placé éternellement au-dessus de toute histoire, entre dans l'histoire en entrant dans la créature. Et parce que la créature (l'homme) n'a pas voulu recommencer ou continuer Dieu (dans la région non divine), en voulant commencer soi-même et être homme sans Dieu, Dieu a recommencé l'homme, ne voulant pas être Dieu sans l'homme. Car pour quel objet aurions-nous été ainsi détachés du cercle de l'immensité divine en qualité de signes et de témoins, si ce n'eût été pour répéter dans la région où la sagesse nous envoyait ce qui se passait dans le cercle divin? Et comment cette région partielle (séparée) aurait-elle pu exister, si quelques êtres se désordonnant eux-mêmes ne se fussent interdit par là l'accès de la région vraiment universelle? L'homme prêtre dans le temple de Dieu a voulu supplanter Dieu lui-même. Le temple de la lumière lui a été fermé. Une éclipse a eu lieu. Il a perdu la faculté de lire immédiatement le texte primitif (la vérité). La région temporelle, qui n'est qu'une copie, une traduction, a dû lui paraître illisible et incompréhensible. Si nous fussions restés fidèles à notre sainte destination, nous aurions dû manifester tous en commun, et chacun selon notre don, la gloire de notre éternel principe. Mais ne pouvant plus douter que nous

avons manqué de remplir cette loi suprême, puisque nous languissions tous et que l'auteur de toute justice ne pourrait nous laisser injustement en souffrance et en privation, il s'ensuit que l'abus de nos glorieux priviléges a dû nous réduire à la cruelle nécessité de ne plus offrir qu'une manifestation opposée à celle qui était attendue de nous, et qu'au lieu d'être les témoins de la gloire et de la vérité, nous ne pouvons plus être que les témoins de l'opprobre et du mensonge. Il résulte, en outre, que chaque individu de la famille humaine devait offrir un signe particulier de cette disette et de cette privation, à laquelle la justice divine nous a soumis dans ce bas monde, et cela afin qu'à la vue de ce signe si différent de celui que nous aurions dû porter, on pût dire de nous avec insulte et dérision : « *Ecce homo!* », et que ce titre, aujourd'hui si insultant pour nous, nous couvrît d'opprobre et d'humiliation en décelant les fruits amers que le crime a semés en nous.»

Nous serions entraîné trop loin, si nous voulions développer la christologie, la sotériologie et l'eschatalogie de Baader. Nous nous bornerons par conséquent à quelques indications plus que sommaires.

Par la chute de l'homme, son ἑνοτης avec Dieu était rompue. La σοφια s'était retirée de lui. Il ne formait plus qu'une pâle copie de l'original. Pour rétablir en lui l'image de Dieu, il a fallu de la part de ce dernier un acte créateur nouveau plus énergique même que le premier. Par cet acte, qu'on peut nommer, à bon droit, le miracle central, le principe créateur de la lumière (*Lichtprinzip*), entra dans l'image ternie, dans la créature déchue, devenant ainsi créature lui-même (*Verbum caro factum*). Car pour se manifester à l'homme,

il était nécessaire que le λογος descendît dans notre région. La lumière divine, pour pouvoir nous éclairer, devait passer dans le *medium* dans lequel l'homme se trouve, et faire le même chemin sur lequel l'homme est tombé. Autrement elle l'aurait ébloui ou lui serait restée étrangère. L'homme a été destiné à participer au λογος dès avant la création du monde. Cela nous prouve que, même sans la chute, le λογος n'en serait pas moins devenu homme d'une autre manière sans doute, sans souffrance ni abaissement dans la région temporelle. Nous n'aurions pu remplir notre mission divine qu'en participant au fils (à la filiation, *Sohnschaft*) de Dieu. Dieu a commencé à devenir homme (*ανθρωπησις*, *Menschwerdung* de Dieu) à partir de la chute, et continuera cette œuvre jusqu'à la fin des temps. C'est un *processus* vivant. La plupart des théologiens ne connaissent plus qu'un Christ mort. Dans cette *ανθρωπησις* de Dieu, le principe Jésus se fait organe, sans pour cela cesser d'être principe; et l'organe (Christ) s'abaissera jusquà l'incarnation temporelle et corporelle (fils de Marie).

Par son sacrifice sanglant, Christ nous rouvre l'accès de la région divine. Les ennemis de Christ s'imaginaient l'anéantir en détruisant sa forme extérieure. Mais ils ont seulement brisé le vase qui contenait le baume de vie, lequel baume de vie, une fois mis en liberté, devait remplir le monde entier et l'affranchir. Car le sang de Christ était esprit et vie, et les Juifs, dans la terrible sentence qu'ils ont prononcée sur eux-mêmes, n'ont pu séparer la miséricorde de Dieu de la justice.

Toute la sotériologie de Baader repose sur l'idée de

l'assimilation du λογος. La foi est une action (*attractio in distans*), une entrée du désirant dans le désiré. La faim est à la vie corporelle ce qu'est la foi à la vie religieuse. Par les sacrements, la nature impure est sanctifiée. La sainte Cène est une véritable alimentation spirituelle. Le Seigneur nous y communique son σωμα πνευματικον. Baader appuie avec raison sur l'importance capitale de la prière. Elle est aussi indispensable pour notre esprit que la respiration l'est pour la vie organique. Par son moyen, il s'opère en nous un changement radical, je dirais presque une révolution dynamique. Tout homme prie, avec la différence que l'un se tourne vers le bien, l'autre vers le mal.

Que l'action mystérieuse de la prière soit un énigme pour ma raison, cela ne doit pas m'arrêter : est-ce que je comprendrais, par hasard, davantage comment la respiration et la nourriture entretiennent la vie de mon corps ? Que la prière demeure mystère, pourvu que ce mystère me guérisse. Cela me suffit.

Dans l'eschatologie, Baader enseigne la restauration finale de l'homme et de la nature. L'homme sera revêtu d'un corps spirituel correspondant à sa nature. La vie éternelle est la vie de la créature en Dieu. Cette dernière sera unie à Dieu sans pour cela se confondre avec lui. La mort éternelle consistera dans la négativité de la créature, tourmentée par des désirs infinis, sans pouvoir les satisfaire. La lumière qui éclairera et réjouira les bons, n'apparaîtra aux méchants que comme foudre vengeresse, et augmentera leurs angoisses, en faisant ressortir les ténèbres de leurs âmes. Les peines sont éternelles quant à l'intensité, mais non quant au temps. Car la créature, dominée par le mal, est placée en dehors

de l'éternité qui appartient à Dieu seul et à ceux qui sont devenus un avec lui.

Le but de la création ne sera atteint que quand Dieu sera tout en tous.

Nous pourrions terminer ici notre exposition ; cependant nous ajouterons encore les vues de Baader sur l'union de l'Église et de l'État ainsi que ses jugements sur l'Église catholique et sur l'Église protestante, par la raison que ces questions sont à la fois intéressantes par leur actualité et par la manière dont elles sont traitées ici par un théologien catholique.

L'État qui veut prospérer doit nécesssairement être religieux. Tout pouvoir, qu'il soit exercé par une corporation, ou par un monarque, doit reposer sur Dieu qui est la source de la justice. L'obligation d'accomplir la loi ne peut découler que de lui. La véritable liberté n'est qu'au prix de la soumission de tous, du monarque, aussi bien que des sujets à la même autorité. C'est donc une *platitude* de prétendre que l'État doit être athée. Mais l'État ne doit à aucun prix faire de l'Église une institution nationale. Car l'Église ne devient par là le plus souvent que l'instrument servile du pouvoir temporel. L'Église veut être une institution universelle; elle n'est d'aucun pays ni d'aucun temps, pas plus que la science. Il serait également curieux si l'on voulait parler d'une science bavaroise à côté d'une autre science qu'on appellerait soit française, soit prussienne. Le seul devoir qui incombe à l'État, c'est d'assurer l'indépendance à l'Église comme corporation et de la laisser se développer en toute liberté. Rien de plus funeste non plus qu'un compromis (concordat) entre le

« messagère de ce printemps éternel ? Reconnais par là « ton inestimable valeur. »

Douée de qualités excellentes et d'un noble cœur, elle répandit une douce lueur sur les derniers jours de sa vie. Il se sentait heureux avec elle. Après avoir travaillé pendant tout le jour, il aimait à se promener le soir avec son épouse, et s'entretenait avec elle de la manière la plus aimable.

Sa position vis-à-vis de l'Église valut à Baader une dernière cause de tristesse et d'isolement. Il se déclara ouvertement contre la primauté du pape et contre son pouvoir temporel. Lors du conflit excité par la question des mariages mixtes entre l'archevêque de Cologne et le gouvernement prussien, toute l'Allemagne fut en émoi. On voulut connaître l'avis de Baader ; il s'exprima avec sa franchise et son courage connus dans deux brochures, l'une : *Sur la possibilité ou la non-possibilité pour le catholicisme de s'émanciper de la dictature romaine ;* l'autre : *Sur le catholicisme oriental et occidental.* Il se fit ainsi beaucoup d'ennemis. On lui supposait des motifs égoïstes et vils. Baader protesta de toute l'énergie dont il était capable contre ces insinuations malveillantes. Il déclara n'avoir jamais été partisan de la dictature romaine. Une de ses lettres insérée dans le quinzième volume et datée du 6 septembre 1816 vient à l'appui de sa cause.

Baader travailla énormément dans les derniers temps de sa vie. Il ne dormait plus pour ainsi dire. Cette activité démesurée mina sa santé et hâta le moment de sa mort. Les questions spéculatives le préoccupèrent jusqu'à son dernier soupir. Dans son agonie il délirait encore sur le mal personnel ou non personnel. Un

médecin lui ayant recommandé le repos, Baader dit à sa femme après qu'il fut sorti : « Je ne conçois pas ces gens; Ringeis me commande le repos, comme si mon esprit se laissait commander. Je me reposerai quand je serai mort. » Ce moment arriva pour lui le 23 mai 1841. Sa physionomie portait l'empreinte de la paix et d'une sérénité toute divine.

Quinze ans après sa mort, son confesseur publia une lettre dans laquelle il déclare qu'avant de mourir, Baader avait rétracté toutes les doctrines anticatholiques contenues dans ses écrits, et qu'il l'avait autorisé à divulguer cette rétractation. Ce document ne laisse pas que d'être suspect pour deux raisons. La première est que ni sa femme ni aucun de ses amis n'a jamais eu la moindre connaissance de ce fait. Cette raison suffirait pour nous rendre défiant. Il s'y ajoute une seconde non moins forte. N'est-il pas pour le moins très-invraisemblable de supposer que Baader, après avoir supporté courageusement pendant toute sa vie les inimitiés que lui ont values ses convictions religieuses, ait pu renier sa foi au moment de mourir? Car, en se rétractant sur certains points, il aurait renié tout son système, qui, sans en avoir l'air, forme cependant un ensemble bien lié, de sorte qu'on ne pourrait en supprimer certaines parties sans renverser tout l'édifice.

Nous sommes plutôt porté à croire que le document en question est tout simplement un stratagème littéraire destiné à désarmer les ressentiments ultramontains.

DEUXIÈME PARTIE.

Exposition des points fondamentaux de la dogmatique spéculative de Baader.

Ce n'est pas sans une certaine crainte que nous abordons cette partie de notre travail. Cette crainte se fonde d'un côté sur les difficultés intrinsèques des écrits de Baader, d'un autre côté sur le manque absolu de méthode systématique qui les caractérise. M. Hoffmann, professeur à Würzbourg, de concert avec plusieurs collaborateurs, a fait des écrits de Baader une publication soignée en 16 volumes. Il a essayé de remédier au défaut signalé plus haut en classant les différents écrits de Baader, qui forment à peu près 340 opuscules, d'après une méthode philosophique, et en faisant précéder chaque grande rubrique d'une introduction très-intéressante. Il a rendu par cette publication un grand service à la science. Les 16 volumes portent les titres suivants: 1 vol. de biographie et de correspondance; 1 vol. de journal (*Tagebücher*); 1 vol. de logique; 1 vol. de métaphysique; 1 vol. de philosophie de la nature; 2 vol. de philosophie de la société; 1 vol. d'anthropologie; 4 vol. de philosophie religieuse; 1 vol. sur saint Martin; 1 vol. sur Bœhme; 1 vol. sur la philosophie du temps et 1 vol. de table des matières.

Si cette classification n'est qu'extérieure et ne répond qu'imparfaitement au but, ce n'est pas à l'éditeur qu'il faut en vouloir. La responsabilité retombe tout entière sur Baader lui-même. Tel écrit, en effet, placé dans tel cadre, pourrait souvent figurer avec presque autant de raison dans un autre.

La partie où il y a comparativement plus d'ordre, sont ses cours sur la dogmatique spéculative. Aussi, pour restreindre notre sujet, bornerons-nous notre étude principalement à sa philosophie religieuse. Nous nous arrêterons surtout à ce qu'on peut appeler les prolégomènes à la dogmatique et à l'anthropologie. Ceux qui connaissent les écrits de Baader comprendront sans peine la raison qui nous fait passer rapidement sur sa théologie proprement dite et sur son ontologie. Ils nous pardonneront le timide essai que nous avons voulu faire dans cette question si difficile. Car nous sommes le premier à reconnaître qu'il faut des forces autrement exercées que les nôtres pour embrasser un pareil système.

Prolégomènes de la dogmatique spéculative (Speculatio fiat intra fidem).

Baader se donne comme philosophe chrétien, comme théosophe. Il met à la base de sa spéculation la doctrine révélée, se distinguant par là essentiellement de l'école philosophique qui le précède, de Kant, de Fichte, et de Schelling dans la première période. Ces philosophes affichent en effet vis-à-vis de la révélation une dédaigneuse supériorité. Ils prétendent expliquer le monde et Dieu sans avoir besoin du secours de la révélation. Nous nous trompons; Kant, dont l'importance ici est prépondérante, avait merveilleusement réussi à prouver le contraire, à savoir que notre esprit est à jamais incapable de comprendre, à plus forte raison de démontrer les vérités métaphysiques. Nous ne pouvons connaître l'être en soi. Les catégories d'espace et de

temps inhérentes à notre esprit opposent une barrière infranchissable à nos recherches métaphysiques.

Dès que nous abandonnons le domaine des phénomènes sensibles, qui, au fond, n'ont qu'une réalité apparente pour nous, et que nous confions notre frêle esquif à l'Océan pour voguer vers des rivages métaphysiques, nous ressemblons au pilote qui est le jouet continuel de mirages trompeurs. Il croit entrevoir l'île des bienheureux; et il ne lui faut que peu de temps pour se convaincre qu'il a pris des bancs de sable pour une île délicieuse. Il en est de même de nos excursions spéculatives. Nous sommes sans cesse victimes d'une illusion transcendante qui nous aiguillonne et nous lance toujours de nouveau dans nos courses aventureuses. Mais à plaindre est celui qui s'imaginerait pouvoir jamais aborder. Non ce n'est pas avec notre esprit que nous pouvons escalader le ciel; il n'est fait que pour la terre, le temps et l'espace. C'est la volonté qui est la chaîne d'or qui nous rattache à l'autre vie. C'est la morale qui est l'important. Agis selon la loi morale qui retentit dans ton cœur avec une autorité à nulle autre pareille, et tu retrouveras ton Dieu que ton esprit a nié ou qu'il n'a pas réussi à démontrer.

C'est de Kant qu'est né le moralisme théologique. Baader, comme nous l'avons vu dans son journal, s'était laissé subjuguer par Kant pour réagir bientôt après contre son idéalisme critique. Il est curieux de le voir maintenant attaquer Kant en face. Il lui reproche de n'expliquer les jugements synthétiques *a priori* que d'une manière logique (par les formes seulement de l'entendement et non d'une manière transcendante). A la proposition de Kant, il en oppose une autre. « Nos

jugements synthétiques *a priori*, dit Baader, ne sont possibles que par suite d'une aperception *a priori* qui en est la source. L'énoncé des jugements (analyse) qui est la respiration, doit nécessairement être précédé de l'aspiration » (synthèse). La logique pour Baader n'est pas seulement la science des formes de notre entendement comme instrument, mais aussi la science de la connaissance qui est la base méthaphysique de notre esprit, et par laquelle nous sommes en rapport direct avec la pensée centrale, avec Dieu. Ce n'est pas seulement pour employer une autre image, la science de l'œil, mais aussi de la lumière dont cet œil a besoin pour voir, et sans laquelle il ne pourrait pas fonctionner.

Baader reproche à Kant une grande inconséquence dans sa philosophie : celle d'admettre la corruption radicale de la volonté et de ne pas admettre la même maladie dans le ressort de l'intelligence. Cette inconséquence était d'ailleurs générale, même chez la plupart des théologiens du moyen âge dominés par la philosophie d'Aristote. On admet, continue Baader, que la volonté n'est plus ce qu'elle doit être, qu'elle n'est plus *res integra*. Mais qui vous prouve que le péché n'ait point affecté du même coup votre intelligence? le christianisme du moins le prétend. Vous raisonnez avec votre esprit comme s'il était parfaitement libre de cette corruption qu'il vous plaît d'étendre à la volonté exclusivement, comme si votre raison était un oracle infaillible. Mais réfléchissez un instant, passez en revue l'histoire de l'esprit humain et dites-moi si vous n'êtes pas obligés d'avouer que son développement n'est rien moins que normal et qu'il a déjà conduit des générations entières à la mort de la pensée. La foi, au lieu

d'être affermie par la science, trouve souvent en elle son plus grand adversaire. Le développement intellectuel qui mine les bases de la religion, au lieu de l'éclairer et de l'affermir, peut-il à bon droit être regardé comme un développement normal ? Le naturalisme et le matérialisme ne conduisent-ils pas tout droit au suicide de la pensée ? N'ont-ils pas infecté de leur poison dissolvant les plus belles intelligences ? Ne réduisent-ils pas l'homme à n'être plus qu'une machine qui ne se meut que poussée par un égoïsme tantôt grossier, tantôt plus raffiné? Oui, avouons-le, notre *intellect* est malade. Il n'est plus dans son état d'intégrité, pas plus que notre volonté. Ou bien, dans son orgueil, il s'élève au-dessus de Dieu auquel il devrait se soumettre, ou bien, dans sa bassesse, il se ravale au-dessous de la brute. Il se fait homme où il devrait être femme, et femme où il devrait être homme. Ces deux maladies, l'orgueil et la bassesse (*Niederträchtigkeit*) de notre intelligence marchent de pair. Ce développement anormal ne s'arrête pas à mi-chemin; il conduit infailliblement à la haine *déicide* et à la révolte déclarée contre toute vérité. Il y a quelque chose d'analogue dans le règne naturel : c'est l'hydrophobie.

Si, comme nous en avons la ferme conviction, l'intelligence est obscurcie par l'erreur, quel remède pouvons-nous y apporter, et où le chercher ?

D'abord, comment douteriez-vous de l'existence de ce remède ? Vous admettez la *régénérabilité* (*graciabilitas*) de votre volonté par Christ, pourquoi ne l'admettriez-vous pas aussi pour votre intelligence ? Celui dont il est dit qu'il éclaire par sa lumière tout homme venant au monde, serait-il impuissant à guérir votre

intellect, votre œil spirituel? Baader nous convie donc à chercher la guérison dans l'Église chrétienne. Mais nous lui répondrons peut-être que nous ne voulons pas de ce secours, puisqu'il nous faudrait renoncer à la liberté de la pensée. On lui objectera que la religion et la liberté de la pensée ne peuvent résider à la fois dans le même individu, attendu que la première entrave la pensée libre, ou que celle-ci gêne la religion. Schopenhauer ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que la science, pareille à un loup dévorant, anéantit infailliblement la religion, qui n'est à son égard qu'un pauvre agneau, incapable de résistance !

Vous demandez la liberté de penser, nous répondra Baader; rien de mieux, je suis des vôtres; moi aussi je la réclame pour ma personne. Mais entendons-nous, ce mot de *liberté de pensée* n'est-il pas chez vous l'objet d'un malheureux et funeste malentendu? Pour vous la liberté de pensée consiste peut-être à pouvoir anéantir, selon votre bon plaisir, toutes les vérités qui forment précisément la base et le fondement de votre esprit. Mais en vous détachant de Dieu, qui est la pensée centrale, vous vous privez de la liberté de votre intelligence, et votre esprit ne peut pas plus se mouvoir librement que ne le pourrait la terre, si, comme corps particulier, elle voulait, par impossible, se soustraire aux lois cosmiques de la gravitation universelle.

Je vous le demande, sommes-nous libres si nous nous insurgeons contre le centre de gravité de notre moi spirituel? Ne sommes-nous pas obligés d'avouer qu'alors la pensée n'est plus à nous, que notre intelligence est liée et réduite au monde des phénomènes sensibles? Il s'agit donc de dégager notre faculté de connaître de

ses entraves, de redevenir participants de la pensée divine. Car l'homme n'est pas la raison lui-même, il la possède seulement d'emprunt; il peut lui ouvrir son œil, comme il peut aussi le lui fermer.

Or cette libération de notre faculté de connaître ne peut avoir lieu que dans l'Église qui est dépositaire de la vérité révélée. C'est en nous soumettant à cette vérité comme à une autorité divine, c'est en croyant aux faits religieux contenus dans la tradition religieuse, dans son sens le plus large (Baader n'entend pas parler ici de la tradition orale catholique, considérée comme source de doctrine, à côté ou même au-dessus de la révélation), que nous acquerrons la science divine. La prétention de vouloir s'affranchir de toute autorité et de toute tradition est au fond insensée. Tout notre savoir naturel ne repose-t-il pas en dernière instance sur la tradition, sur l'autorité? N'est-ce pas le propre de la créature de ne jamais commencer une œuvre, mais de la continuer de même que nous ne faisons que continuer la pensée de Dieu en nous? Toute notre vie intellectuelle n'est-elle pas le résultat de l'éducation, de l'enseignement? Qui voudra s'imaginer pouvoir rompre le cours de la tradition[1]?

Non, ce n'est pas en se soustrayant à l'autorité qu'on devient libre mais en s'y soumettant; il en est de la liberté intellectuelle comme de la liberté morale.

[1] Victor Hugo a exprimé en quelques vers l'idée développée par Baader :

« De la tradition féconde sort
Tout ce que couvre le monde;
Tout ce que le ciel peut bénir,
Toute idée humaine et divine
Qui prend le passé pour racine,
A pour feuillage l'avenir. »

Là aussi ce n'est que par la soumission à la loi qu'on parvient à la véritable liberté, et non en s'en affranchissant, car celui qui commet le péché est esclave du péché. La loi est le *παιδαγωγος εις την ελευθεριαν* pour la volonté aussi bien que pour l'intelligence.

L'autorité doit être en religion ce qu'est le chef-d'œuvre classique en littérature, par exemple, ou en tout autre art. Par l'étude des monuments classiques et par la soumission aux lois de composition que nous pouvons y découvrir, nous devons discipliner notre esprit, anéantir notre subjectivité mauvaise; mais nous devons reveiller en nous et affranchir dans la même mesure notre véritable individualité, notre moi supérieur, notre génie. Il n'en est pas autrement de l'intelligence : il nous faut affranchir, libérer notre esprit par la vraie philosophie; c'est le souffle de Dieu, de la vérité éternelle qui fait de nous des esprits pensants; l'homme est par la pensée en rapport actif avec Dieu. Toute révélation n'est autre chose que le produit de la pensée divine communiquée à la créature. La révélation est un don, mais en même temps une tâche à remplir (*ein Gegebenes und zugleich Aufgegebenes*). C'est une semence qui doit germer et lever dans notre intelligence. Elle est le principe de la connaissance; elle n'est point encore la connaissance parfaite et développée, pas plus que l'innocence n'est la vertu accomplie. Si nous devons, d'un côté, anéantir notre peccabilité (*labilitas*) par rapport à la loi morale, nous devons, d'un autre côté, extirper en nous la possibilité du doute (le *posse dubitare*), afin que la certitude immédiate produite par la foi se transforme par notre travail en certitude médiate (*non labilis*). La science n'est au fond que la foi

devenue disposition habituelle par la connaissance et la suppression radicale de l'incrédulité. Dans la créature accomplie, la foi et la science, l'innocence et la vertu se confondent en une unité supérieure. Il est donc déraisonnable de parler d'une opposition de la science et de la foi. La foi est le principe créateur de tout acte. C'est un *χαρισμα πνευματικον*. Une scission entre la foi et la science est aussi absurde qu'une scission ou un antagonisme entre la productivité de l'artiste et son génie créateur. Le génie est un don qui demande à être cultivé (il est le *prius* et le *posterius* de l'activité artistique).

Il en est de même de la foi; c'est un principe créateur qui nous est donné comme commencement d'un développement ultérieur : *speculatio fiat intra fidem.* La science religieuse est seule la science par excellence, car seule elle est libre. Le dogme, dans sa partie négative, est la règle inamovible et régulatrice de notre intelligence. Il entrave aussi peu le développement de cette dernière que le type primitif d'un organisme entrave le développement de celui-ci. Mais à côté de l'influence négative de la règle, il y a dans le dogme le don positif de l'illumination. La dogmatique doit éclairer notre intelligence. «Dans la lumière de Dieu nous voyons la lumière,» comme dit le psalmiste. Les adversaires combattent la religion au moyen de la science. Quelle est la tâche du théologien vis-à-vis du scepticisme de notre époque et vis-à-vis d'un piétisme obscurantiste? ou pour mieux dire quelle est la tâche de l'Église? Doit-elle comprimer l'intelligence et faire accroire par là aux adversaires qu'ils sont dans leur droit, en soutenant l'opposition de la raison et de la foi? Doit-

elle se servir du *compelle intrare* et étouffer le développement de la pensée? Non certes! Elle n'y gagnerait rien. — Et d'abord, l'asservissement de l'intelligence n'est-il pas mille fois plus révoltant et plus abominable que l'asservissement du corps? La contrainte extérieure n'est plus de saison. C'est une arme usée et vieillie; on peut voir les tristes conséquences de ce système en Italie et en Espagne. En comprimant la raison, on empêche autant son usage légitime que l'abus. En liant l'organe de la connaissance, vous pouvez faire des hypocrites, ou des croyants imaginaires, mais jamais des hommes véritablement religieux, animés envers la religion de cet *amor generosus* qui seul nous la rend respectable et lui gagne tout notre cœur. Vous aurez des esclaves, mais non des enfants libres qui savent ce qui se fait dans la maison de leur père.

La tâche de notre théologie contemporaine est donc de légitimer la foi par la science, de nous en rendre spéculativement compte devant la raison, de combattre l'erreur partout où elle se présente. Puisque cette dernière revêt des formes multiples et se transforme dans la suite des siècles à l'infini, la vérité dogmatique qui est une semence en nous, doit aussi germer, se développer, se transformer pour faire face à l'erreur. Car la dogmatique n'est pas un système clos une fois pour toutes. C'est un organisme vivant, et ce n'est qu'en se développant et en croissant qu'elle se restaure et se conserve. Nous ne sommes pas en possession d'une vérité toute faite que nous n'aurions plus qu'à renfermer comme une antiquité précieuse dans une boîte d'apothicaire. Baader prévoit deux sortes d'antagonistes. Il aura à combattre d'une part les préventions enracinées

d'une piété inquiète, mais peu éclairée, d'autre part, les sceptiques. Les piétistes ne savent ce qu'ils adorent, les seconds ne connaissent pas davantage ce qu'ils tournent en dérision. N'importe, il ne se laissera pas intimider. Il comprend les inquiétudes des piétistes timorés qui, voyant l'abus qu'on fait de la raison, en condamnent absolument l'usage. Mais il ne leur sera pas permis d'ériger en loi obligatoire pour tous leur subjectivité bornée. Ne pas nous servir de notre raison, ce serait négliger le plus beau don que le Seigneur nous ait départi, ce serait un péché. Car le premier péché est la négligence qu'on apporte dans la recherche de la vérité. — Aux sceptiques il s'agit de prouver que la foi n'est pas opposée à la science, mais que c'est la bonne foi qui l'est à l'incrédulité, comme ce n'est que la mauvaise science qui est opposée à la vraie.

En effet, autre est la science de celui qui pense dans, avec et pour Dieu, autre celle de celui qui pense sans et contre Dieu. La réconciliation de la science et de la foi n'est possible qu'à la condition de combattre l'erreur sous toutes ses formes. Une église militante sans polémique intérieure et extérieure est un non-sens. Nous commençons à présent à comprendre les paroles du Christ quand il dit: « Je ne suis pas venu pour apporter la paix, mais l'épée.» — La foi doit nous conduire à la *γνωσις*. Augustin dit: « *Tria sunt opinari, credere et intelligere, ast intelligere divina, beatissimum est.*» Il veut parler ici de la foi théorique, qui est la condition de la science, et non de la foi pratique, qui est du ressort de la volonté. *Nemo credit nisi volens.* — La foi pratique s'accroît en raison directe de la clarté qui découle pour nous de la foi théorique. L'histoire d'ailleurs parle en notre

faveur. Tous les Pères de l'Église ont été des théologiens spéculatifs. La dogmatique ecclésiastique est le résultat de cette spéculation. La foi ne serait pas obligatoire, si elle n'était basée sur la connaissance radicale de Dieu qui nous est innée.

« *Deum esse non creditur sed scitur* » (Thomas d'Aquin). La foi a pour base le savoir. « *Ignoti nulla fides.* » Le libre usage de la spéculation ne met point en péril l'autorité de l'Église, car l'obligation de reconnaître une autorité est-elle même un postulat de la science? Baader proteste contre toute *révolution* dans le dogme; il ne veut que son *évolution*. Il appelle révolutionnaire toute tendance ou activité, qui, au lieu de partir des vérités qui forment la base de notre pensée, s'insurgent contre elles.

La fonction de la connaissance est par conséquent révolutionnaire dès qu'elle s'insurge contre la foi. « *Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianiæ fidei credamus, priusquam ea præsumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* » (Anselme).

Ce travail réclame l'abandon complet de notre moi, l'abdication entière de nos intérêts égoïstes et charnels, la répudiation de notre paresse habituelle. La science n'est pas une occupation oisive, mais un combat, et ce n'est qu'à ce combat librement accepté que Dieu accorde la victoire.

« *Dii omnia laboribus et doloribus vendunt.* » Car la paix avec le monde n'est pas le plus grand des biens, mais c'est le plus grand des maux, si l'homme envoyé

sur la terre pour rendre témoignage de la vérité, perd le courage de le faire. Il perd par cela même les *causas vivendi*. L'homme ne s'élève à la vérité que par une volonté énergique et à l'aide de cette même vérité. Ce n'est qu'en sacrifiant notre moi charnel, que l'esprit s'ouvre à la γνωσις divine. Reconnaître la vérité en esprit, vivre avec elle dans un doux commerce, voilà ce que les meilleurs des hommes ont appelé φιλοσοφειν. Cette philosophie est la religion et le culte de la pensée.

L'idée principale de l'apologétique de Baader peut se résumer sommairement en ces termes : nous sommes créés pour et par la vérité. Le péché, il est vrai, a terni l'image de la σοφια en nous. Il faut réveiller cette image. Pour cela il suffit que la lumière extérieure (révélation) paraisse et que l'âme individuelle désire la posséder (ouvre l'œil); ce désir est la foi. Alors la conjonction de la lumière intérieure (de l'image ternie) et du soleil extérieur s'opère. Cette vérité extérieure, nous nous l'assimilons, parce que nous la reconnaissons comme notre bien légitime.

Théologie et ontologie.

Nous devrions proprement commencer par l'anthropologie. Nous n'intervertissons l'ordre, que pour mettre plus de suite méthodique dans notre exposition. Qu'il nous suffise de dire dès à présent que Baader dans sa dogmatique spéculative, part toujours de l'homme (image de Dieu) comme source de la connaissance.

C'est dans la copie, qu'il nous faut lire l'original, autant toutefois que cette copie, dont les caractères sont ternis par le péché, nous le permettra. Son point de

départ est assurément très-légitime. Il y a plus : c'est le seul possible; nous ne pouvons connaître l'absolu qu'autant que nous sommes hommes, c'est-à-dire, en restant dans les conditions de l'être fini. Leibniz est ici d'accord avec Baader.

Les perfections de Dieu sont les perfections de nos âmes. Dieu les possède sans bornes. On fera à Baader le reproche d'anthropomorphiser Dieu. On dira que ce Dieu ne sera plus l'être absolu, mais notre moi subjectif déifié. Voltaire a donné à cette objection une forme très-spirituelle, en disant : « Si Dieu a créé l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. » Feuerbach va jusqu'à prétendre que notre tendance à réunir et à objectiver toutes nos perfections en un être que nous appelons Dieu, n'est au fond qu'un égoïsme subtil. L'homme se déifie lui-même, et pour se donner le change, il s'imagine aimer Dieu, tandis qu'il n'aime au fond que son moi idéalisé.

Il ne fait qu'élever à leur plus haute puissance toutes les bonnes qualités répandues dans son espèce. Mais à ces idées ne répond point un être objectif qui les résume en soi et les possède. Si l'oiseau pouvait penser, il attribuerait l'idée de la perfection à un oiseau idéal que la nature aurait doué au plus haut degré des qualités distinctives de son espèce (agilité, beauté de plumage).

C'est nous faire beaucoup d'honneur que de placer l'oiseau sur la même ligne que l'homme ! Baader n'a qu'une réponse à toutes ces objections. « Nous avons le droit d'anthropomorphiser par la simple raison que Dieu nous a théomorphisés. »

Après ce préambule apologétique, nous passons à l'exposition elle-même.

Dieu est l'être absolu, la substance unique, dominant la nature, le temps et l'espace. Il est essentiellement volonté, vie concrète et non un être abstrait. Il est en même temps l'*être* et le *devenir* éternel. Il y a en lui un flux et un reflux continuel de vie, un *processus* éternel. Il est le repos dans le mouvement et le mouvement dans le repos; non qu'il soit permis de se figurer en Dieu un *procès* historique, une évolution successive dans le temps, en sorte que Dieu ne deviendrait Dieu, et ne s'achèverait que moyennant le *processus* de l'histoire, ou de la logique (Hegel), en d'autres termes, qu'il ne deviendrait Dieu que dans la créature; non, Dieu est absolument élevé au-dessus du temps et de l'espace. Le mouvement dont il est question ici, est une rotation de vie éternelle, quant à l'intensité. L'esprit absolu, comme en général tout esprit, n'a rien de commun avec le temps et l'espace, il les domine. Il nous faut donc écarter soigneusement toute image sensible, toute idée de succession ou de lieu. *In deo omnia tempora sunt unum tempus sine tempore, omnes loci unus locus, sine loco. Deus est sphaera cujus centrum ubique, circumferentia nusquam* (Thomas d'Aquin?). Il ne faut pas non plus concevoir Dieu comme esprit abstrait, séparé de sa nature. En lui l'union de l'esprit et de la nature est une réalité éternelle. Il est centre et périphérie de toute éternité. Esprit et nature, liberté et nécessité sont identiques en lui. Il va sans dire que Baader n'admet qu'une nature supramatérielle correspondant intimement à l'esprit.

La monade absolue, le centre divin ne devient ma-

nifeste à lui-même que par la *trias* divine qui constitue sa vie éternelle.

Dieu engendre éternellement le Fils, se formant ainsi son corps éternel. Le Fils, image centrale du Père, ne reflète librement ce dernier qu'avec le secours de l'esprit, émanant du Père par le Fils.

Dans le Fils le Père s'aime et trouve sa paix. L'esprit en tant qu'intelligence les éclaire tous deux.

Cosmologie et anthropologie.

La création du κοσμος est un acte d'amour de l'Être absolu. Dieu était éternellement heureux dans son Fils. Il n'avait donc pas besoin de créer, pour augmenter sa félicité, comme si elle eût été imparfaite sans la création. S'il a créé, c'est tout simplement pour faire partager sa félicité à d'autres êtres et non pour augmenter la sienne.

La création *ex nihilo*, dans son acception littérale, est un non-sens, une contradiction. Aussi n'a-t-on originairement voulu exprimer par là que la spontanéité par excellence de la cause créatrice qui tirait tout de son propre fonds.

La création est sans contredit une des questions les plus difficiles de la philosophie. On se demande avec raison comment la matière peut dériver d'un esprit pur. Ce problème est insoluble. Les théologiens spiritualistes pensent échapper à la difficulté en se retranchant sous la formule de la création *ex nihilo*. C'est un expédient fort commode, mais à coup sûr très-peu philosophique. Car *ex nihilo fit nihil*. D'un zéro vous ne pouvez déduire une entité. Le monde matériel doit né-

cessairement avoir sa racine en Dieu. Mais alors la difficulté indiquée plus haut subsiste. Il s'agira d'expliquer la création de la matière par un esprit pur. La plupart des philosophes, désespérant d'y jamais arriver, se sont jetés dans le panthéisme, en postulant l'éternité de la matière. Baader combat les théologiens spiritualistes aussi bien que les panthéistes.

Voici sa théorie à lui :

Ce monde matériel n'est plus le monde tel qu'il est sorti primitivement des mains du Créateur. Il n'a pas échappé aux perturbations qui ont eu lieu dans les régions spirituelles, car il y a solidarité entre la créature inintelligente et la créature intelligente.

La Genèse nous confirme ce fait dès ses premières pages. Le Dieu parfait n'a pu créer qu'un monde parfait correspondant à sa nature. Saint Paul nous parle du soupir de la *κτισις* et du *σωμα πνευματικον* qui doit remplacer notre corps charnel. L'Évangile nous ouvre la perspective d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre. N'est-il pas probable que le *σωμα πνευματικον* dont nous serons revêtus a été la substance primitive de la création, et que la matière n'est qu'un masque de la nature divine en nous? Une des idées fondamentales du christianisme, n'est-ce pas la restauration complète de tout notre être, corps, âme et esprit! Il serait temps enfin que les théologiens et les philosophes chrétiens fissent un peu plus de cas que par le passé des principes de philosophie de la nature, déposés dans les écrits de saint Paul, surtout dans son huitième chapitre aux Romains et dans sa première lettre aux Corinthiens au sujet du corps ressuscité. Ils reconnaîtraient alors avec nous que nature et matière ne

sont pas identiques, que l'esprit peut se revêtir d'un corps correspondant à sa nature. Ils reconnaîtraient de plus, que par suite de la chute il y a eu interversion (*translocatio*) des principes. Car la maladie et la mort dans le règne naturel, que nous prouvent-elles sinon un développement anormal dans l'organisme, une interversion des lois de notre être? Non, la nature ne répond plus à l'idéal que nous portons en nous.

Sans doute, continue Baader, elle répand un charme divin et nous enivre de félicité. Mais cela doit-il nous empêcher de convenir que les ombres ne manquent pas à ce tableau ravissant? Pouvons-nous nier qu'il n'y ait dans la nature un côté sombre, sinistre, quelquefois repoussant? Ne voyons-nous pas jusqu'au vice préfiguré par des manifestations hideuses dans les règnes inférieurs à l'homme? (Linné, comme on sait, était révolté et attristé à la fois par l'immoralité inconsciente des fleurs polygames). Des millions d'êtres ne vivent qu'au prix de la mort d'autant de millions d'êtres. C'est un *bellum internecinum* général. Est-ce là le κοσμος tel que Dieu l'a fait, ou n'est-ce pas souvent un *mundus immundus?* Et comme la nature ne nous est que de la matière inerte et non une κτισις qui soupire avec nous après la délivrance, nous la traitons avec mépris et nous en abusons d'une manière coupable. Notre rapport avec la nature est-il normal? Elle est notre mère, et nous passons à côté d'elle avec une superbe indifférence. Nous étudions peut-être par curiosité les différents genres et espèces de fleurs ou de papillons; mais là s'arrête notre intérêt. Nous ne doutons pas que la nature soit une révélation de Dieu, un livre qui ne nous deviendra entièrement intelligible, il est vrai, qu'après que cette

nature aura participé avec nous à la restauration et qu'elle sera élevée de la région matérielle à la région divine, supra-matérielle.

Une autre question est la suivante : Quand le mal s'est-il introduit dans la nature?

Est-ce seulement après la chute de l'homme ou déjà avant? Baader nous répond que c'est la chute des esprits qui a entraîné par sa solidarité la nature dans l'abîme. Entre le premier et le deuxième verset de la Genèse se place cette immense catastrophe. Le récit de la Genèse n'est pas, selon lui, l'histoire de la création primitive, mais plutôt la description de l'ordonnance du monde après la chute des esprits. L'homme ne paraît, pour ainsi dire, sur la terre qu'au lendemain d'une grande bataille. Il est la clef de voûte de la création, l'image de Dieu, la *schechina* dans laquelle Dieu célèbre son sabbat, comme dans son temple. Sa mission était de manifester Dieu dans la région matérielle. Organe de la divinité, il devait, pour ainsi dire, relever la créature à la région divine. Mais il avait à se fixer lui-même dans cette région et à s'unir d'une manière indissoluble à Dieu, à la σοφια, qui lui avait été donnée comme aide. Sans doute, il était créé innocent; mais l'innocence n'est pas encore la sainteté. Elle contient en elle le *posse labi;* elle est fragile. L'innocence de l'homme devait se transformer en sainteté, en passant par la tentation.

L'homme a failli à sa tâche. Il ne s'est pas fixé en Dieu. Il a perdu par cela même sa liberté primitive. Ici il convient de demander en quoi a consisté cette liberté primitive de l'homme. Écartons, dès l'abord, deux manières de la concevoir également erronées.

La première consiste à attribuer à l'homme la liberté absolue, qui ne peut revenir qu'à l'esprit absolu. La deuxième consiste dans la confusion du libre arbitre avec la liberté réelle, le libre arbitre n'étant que la condition préalable pour arriver à la seconde, le moyen qui doit nous mener au but. Car ce n'est qu'en faisant un usage légitime du libre arbitre que nous parvenons à la vraie liberté, comme aussi l'abus que nous en faisons a pour conséquence infaillible la servitude et l'impuissance de la volonté.

Dieu est libre dans le sens absolu, puisqu'il domine la nature éternelle et temporelle en la posant *a se*. « L'homme, être fini, ne jouira jamais de cette liberté absolue. Car la nature lui apparaîtra toujours comme le non-moi, alors même que par son entrée dans le monde absolu, il se trouvera en parfaite harmonie avec elle, et se sentira affranchi de la nature, sans pour cela en être séparé. Car l'esprit ne s'affranchit de la nature qu'en servant Dieu librement » (*natura Deo parendo vincitur*). La créature ne peut se savoir libre que dans, avec et par Dieu. En se soustrayant à Dieu, elle s'assujettit dans la même mesure à la nature. Les membres d'un organisme ne se meuvent librement qu'en se subordonnant à la tête; car toute union harmonique n'est fondée que sur une commune subordination. Il n'en est pas autrement pour la créature. Elle ne peut se développer librement que dans le sens voulu par le Créateur.

Il nous faut distinguer deux moments dans la conscience de la liberté. Le premier est celui où nous prenons conscience de notre moi, comme étant libre de se décider dans un sens ou dans l'autre, c'est le libre arbitre, la liberté formelle. Dans le deuxième, l'homme

acquiert la conviction que cette liberté formelle ne se réalise et ne devient liberté réelle, qu'en s'unissant à Dieu, en se soumettant à sa volonté, qui doit devenir pour nous une sainte nécessité. Car nécessité et liberté en Dieu sont identiques. Kant n'a saisi que la volonté formelle dans l'homme. S'il est vrai qu'on ne saurait attribuer à Dieu le *liberum arbitrium*, la faculté de choisir entre le bien et le mal, il est vrai aussi que la créature accomplie sera incapable de cette liberté de choix. Celle qui se sera parfaitement unie à Dieu ne pourra plus se décider pour le mal, comme celle qui se sera unie à ce qui est en dehors de Dieu sera désormais incapable de choisir le bien. L'homme, avant la tentation, se trouve dans l'état d'innocence. Il ne devient réellement bon ou mauvais qu'en passant de l'innocence à un état déterminé par sa volonté libre. Cette transition ne devait pas nécessairement entraîner la chute de l'homme. Il aurait pu arriver à la sainteté sans passer par le péché. Son développement eût alors été semblable à celui du second Adam (Christ). Il n'y a donc pas lieu de dire avec Augustin : ***Felix culpa !***

Pouvons-nous aussi revendiquer au même titre la liberté pour nous qui ne sommes plus dans l'état d'innocence? Non; car nous apportons au monde une volonté déjà remplie en germe de mauvaises dispositions (*nitimur in vetitum*). La loi charnelle l'emporte en nous sur la loi spirituelle. Comment s'expliquer que malgré cette propension vers le mal nous ne cessons cependant pas d'avoir conscience de notre libre arbitre? Tous nos jugements moraux présupposent nécessairement cette conscience. Pour résoudre cette contradiction, il faut admettre, pour notre volonté affectée du péché,

la possibilité d'une libération, d'une suspension du mal en nous. La culpabilité consiste alors principalement dans le refus de notre volonté à se laisser affranchir par Christ. Il est vrai que nous n'arrivons à la liberté de la volonté qu'au prix d'une lutte douloureuse et incessante. Aussi le but de l'histoire n'est autre que celui de fournir à l'homme le moyen de s'unir de nouveau d'une manière indissoluble à Dieu, après s'en être détaché par le péché. Considérée à ce point de vue, l'histoire est à juste titre désignée comme temps de grâce.

Le développement de la liberté formelle de l'homme est possible dans deux sens : ou bien, il se soumet à Dieu et acquiert ainsi la douce assurance d'un développement éternel; ou bien, il s'en sépare et devient la proie de la négativité, de la mort éternelle! Dans les deux cas, la créature fixe son caractère d'une manière irrévocable. La volonté, se pénétrant de mauvaises dispositions, s'implante une racine qui se développe et qui porte nécessairement des fruits correspondants à sa nature : « Plantez un arbre bon, dit le Seigneur, et il portera de bons fruits; plantez-en un mauvais, et il en portera de mauvais.» Aussi longtemps que la racine mauvaise (le mal radical) n'aura pas été extirpé par la substitution d'une bonne (du bien radical), aussi longtemps l'homme ne pourra qu'émettre de mauvaises choses du mauvais trésor de son cœur. Mais l'homme qui s'est implanté une racine mauvaise est désormais incapable de la détruire par lui-même et d'en créer une bonne. Il a perdu le *liberum arbitrum*, il ne dépend plus de lui de se le donner. Dans le principe, il était libre de se décider pour A aussi bien que pour B. S'il avait choisi A, B

lui serait devenu insaisissable ; mais comme il s'est décidé pour B, c'est A qui lui est désormais insaisissable. Voilà ce que nous apprend la spéculation. Mais l'expérience nous sert ici de correctif. L'expérience nous prouve que A n'est ni entièrement obscurci ni insaisissable. Cependant hâtons-nous d'ajouter que l'homme n'apercevrait pas A en lui-même, si la lumière, comme agent extérieur, ne lui venait en aide et n'opérait sa conjonction avec la lumière intérieure de l'homme. C'est là ce qui constitue la différence radicale entre la morale religieuse et la morale irréligieuse. La première demande avant tout à la religion la régénération de la volonté ; la seconde croit qu'il suffit de proclamer l'impératif catégorique pour amener ce changement. Les moralistes irréligieux demandent au mauvais arbre de porter comme tel de bons fruits.

Une erreur non moins funeste consiste à faire du mal une condition de l'être fini. Imperfection et péché sont alors des termes équivalents.

Ceux qui identifient ces deux notions devraient songer aux conséquences de leur système. Ils rendent Dieu auteur du péché et anéantissent toute idée de coulpe dans sa racine. D'ailleurs, la créature, à entendre les philosophes, ne serait accomplie que du moment où elle cesserait d'être créature. Ils confondent la créature accomplie avec l'idée contradictoire d'une créature infinie.

Il est impossible, selon Baader, de déduire logiquement la notion du péché (anormalité) de celle d'un être limité ou déterminé. Le péché tend, au contraire, à vouloir anéantir les limites que le Créateur a posées à

notre développement. Le péché ne peut avoir sa source que dans la volonté d'un esprit créé.

Nous citerons, pour résumer l'anthropologie de Baader, un passage de saint Martin: « La représentation de Dieu imposée à la créature dans sa région est proprement un recommencement de Dieu dans une région plus inférieure, ce qu'indique déjà le terme d'image de Dieu, et ce n'est que dans ce sens qu'on peut dire que Dieu, qui est placé éternellement au-dessus de toute histoire, entre dans l'histoire en entrant dans la créature. Et parce que la créature (l'homme) n'a pas voulu recommencer ou continuer Dieu (dans la région non divine), en voulant commencer soi-même et être homme sans Dieu, Dieu a recommencé l'homme, ne voulant pas être Dieu sans l'homme. Car pour quel objet aurions-nous été ainsi détachés du cercle de l'immensité divine en qualité de signes et de témoins, si ce n'eût été pour répéter dans la région où la sagesse nous envoyait ce qui se passait dans le cercle divin? Et comment cette région partielle (séparée) aurait-elle pu exister, si quelques êtres se désordonnant eux-mêmes ne se fussent interdit par là l'accès de la région vraiment universelle? L'homme prêtre dans le temple de Dieu a voulu supplanter Dieu lui-même. Le temple de la lumière lui a été fermé. Une éclipse a eu lieu. Il a perdu la faculté de lire immédiatement le texte primitif (la vérité). La région temporelle, qui n'est qu'une copie, une traduction, a dû lui paraître illisible et incompréhensible. Si nous fussions restés fidèles à notre sainte destination, nous aurions dû manifester tous en commun, et chacun selon notre don, la gloire de notre éternel principe. Mais ne pouvant plus douter que nous

avons manqué de remplir cette loi suprême, puisque nous languissions tous et que l'auteur de toute justice ne pourrait nous laisser injustement en souffrance et en privation, il s'ensuit que l'abus de nos glorieux priviléges a dû nous réduire à la cruelle nécessité de ne plus offrir qu'une manifestation opposée à celle qui était attendue de nous, et qu'au lieu d'être les témoins de la gloire et de la vérité, nous ne pouvons plus être que les témoins de l'opprobre et du mensonge. Il résulte, en outre, que chaque individu de la famille humaine devait offrir un signe particulier de cette disette et de cette privation, à laquelle la justice divine nous a soumis dans ce bas monde, et cela afin qu'à la vue de ce signe si différent de celui que nous aurions dû porter, on pût dire de nous avec insulte et dérision : « *Ecce homo!* », et que ce titre, aujourd'hui si insultant pour nous, nous couvrît d'opprobre et d'humiliation en décelant les fruits amers que le crime a semés en nous.»

Nous serions entraîné trop loin, si nous voulions développer la christologie, la sotériologie et l'eschatalogie de Baader. Nous nous bornerons par conséquent à quelques indications plus que sommaires.

Par la chute de l'homme, son ἑνοτης avec Dieu était rompue. La σοφια s'était retirée de lui. Il ne formait plus qu'une pâle copie de l'original. Pour rétablir en lui l'image de Dieu, il a fallu de la part de ce dernier un acte créateur nouveau plus énergique même que le premier. Par cet acte, qu'on peut nommer, à bon droit, le miracle central, le principe créateur de la lumière (*Lichtprinzip*), entra dans l'image ternie, dans la créature déchue, devenant ainsi créature lui-même (*Verbum caro factum*). Car pour se manifester à l'homme,

il était nécessaire que le λογος descendît dans notre région. La lumière divine, pour pouvoir nous éclairer, devait passer dans le *medium* dans lequel l'homme se trouve, et faire le même chemin sur lequel l'homme est tombé. Autrement elle l'aurait ébloui ou lui serait restée étrangère. L'homme a été destiné à participer au λογος dès avant la création du monde. Cela nous prouve que, même sans la chute, le λογος n'en serait pas moins devenu homme d'une autre manière sans doute, sans souffrance ni abaissement dans la région temporelle. Nous n'aurions pu remplir notre mission divine qu'en participant au fils (à la filiation, *Sohnschaft*) de Dieu. Dieu a commencé à devenir homme (ανθρωπησις, *Menschwerdung* de Dieu) à partir de la chute, et continuera cette œuvre jusqu'à la fin des temps. C'est un *processus* vivant. La plupart des théologiens ne connaissent plus qu'un Christ mort. Dans cette ανθρωπησις de Dieu, le principe Jésus se fait organe, sans pour cela cesser d'être principe; et l'organe (Christ) s'abaissera jusquà l'incarnation temporelle et corporelle (fils de Marie).

Par son sacrifice sanglant, Christ nous rouvre l'accès de la région divine. Les ennemis de Christ s'imaginaient l'anéantir en détruisant sa forme extérieure. Mais ils ont seulement brisé le vase qui contenait le baume de vie, lequel baume de vie, une fois mis en liberté, devait remplir le monde entier et l'affranchir. Car le sang de Christ était esprit et vie, et les Juifs, dans la terrible sentence qu'ils ont prononcée sur eux-mêmes, n'ont pu séparer la miséricorde de Dieu de la justice.

Toute la sotériologie de Baader repose sur l'idée de

l'assimilation du λογος. La foi est une action (*attractio in distans*), une entrée du désirant dans le désiré. La faim est à la vie corporelle ce qu'est la foi à la vie religieuse. Par les sacrements, la nature impure est sanctifiée. La sainte Cène est une véritable alimentation spirituelle. Le Seigneur nous y communique son σωμα πνευματικον. Baader appuie avec raison sur l'importance capitale de la prière. Elle est aussi indispensable pour notre esprit que la respiration l'est pour la vie organique. Par son moyen, il s'opère en nous un changement radical, je dirais presque une révolution dynamique. Tout homme prie, avec la différence que l'un se tourne vers le bien, l'autre vers le mal.

Que l'action mystérieuse de la prière soit un énigme pour ma raison, cela ne doit pas m'arrêter : est-ce que je comprendrais, par hasard, davantage comment la respiration et la nourriture entretiennent la vie de mon corps ? Que la prière demeure mystère, pourvu que ce mystère me guérisse. Cela me suffit.

Dans l'eschatologie, Baader enseigne la restauration finale de l'homme et de la nature. L'homme sera revêtu d'un corps spirituel correspondant à sa nature. La vie éternelle est la vie de la créature en Dieu. Cette dernière sera unie à Dieu sans pour cela se confondre avec lui. La mort éternelle consistera dans la négativité de la créature, tourmentée par des désirs infinis, sans pouvoir les satisfaire. La lumière qui éclairera et réjouira les bons, n'apparaîtra aux méchants que comme foudre vengeresse, et augmentera leurs angoisses, en faisant ressortir les ténèbres de leurs âmes. Les peines sont éternelles quant à l'intensité, mais non quant au temps. Car la créature, dominée par le mal, est placée en dehors

de l'éternité qui appartient à Dieu seul et à ceux qui sont devenus un avec lui.

Le but de la création ne sera atteint que quand Dieu sera tout en tous.

Nous pourrions terminer ici notre exposition ; cependant nous ajouterons encore les vues de Baader sur l'union de l'Église et de l'État ainsi que ses jugements sur l'Église catholique et sur l'Église protestante, par la raison que ces questions sont à la fois intéressantes par leur actualité et par la manière dont elles sont traitées ici par un théologien catholique.

L'État qui veut prospérer doit nécesssairement être religieux. Tout pouvoir, qu'il soit exercé par une corporation, ou par un monarque, doit reposer sur Dieu qui est la source de la justice. L'obligation d'accomplir la loi ne peut découler que de lui. La véritable liberté n'est qu'au prix de la soumission de tous, du monarque, aussi bien que des sujets à la même autorité. C'est donc une *platitude* de prétendre que l'État doit être athée. Mais l'État ne doit à aucun prix faire de l'Église une institution nationale. Car l'Église ne devient par là le plus souvent que l'instrument servile du pouvoir temporel. L'Église veut être une institution universelle ; elle n'est d'aucun pays ni d'aucun temps, pas plus que la science. Il serait également curieux si l'on voulait parler d'une science bavaroise à côté d'une autre science qu'on appellerait soit française, soit prussienne. Le seul devoir qui incombe à l'État, c'est d'assurer l'indépendance à l'Église comme corporation et de la laisser se développer en toute liberté. Rien de plus funeste non plus qu'un compromis (concordat) entre le

pouvoir spirituel (pape) et le pouvoir temporel (prince). Sous prétexte de séparer les pouvoirs, le premier retient un lambeau du pouvoir temporel, et le second un autre lambeau du pouvoir spirituel, en sorte qu'on peut dire de ces concordats, qu'ils sont le plus souvent la source d'éternelles discordes.

Baader consulte l'histoire pour savoir à quoi s'en tenir au sujet des prétentions de la curie à la primauté spirituelle et temporelle. Il se convainc au moyen du flambeau incorruptible de l'histoire que la constitution de l'Église primitive n'a été rien moins que monarchique, qu'elle formait au contraire une corporation libre, indépendante de l'État; que ce n'est que plus tard que les princes temporels, surtout Charlemagne, ont converti l'Église en institution nationale, en réduisant les fonctionnaires ecclésiastiques à n'être plus que des instruments dévoués aux intérêts du pouvoir temporel ; que bientôt une révolution nouvelle a eu lieu, émanant cette fois de l'évêque de Rome, par laquelle l'Église nationale s'est vue convertie en monarchie ecclésiastique ; qu'à partir de ce moment les chefs de l'Église ne se sont pas contentés de refuser leur obédience aux princes temporels, mais qu'ils ont réclamé pour eux-mêmes la soumission de ces derniers. Cet autocratisme religieux a culminé en Grégoire VII. Depuis il est allé (*facto*) en diminuant sans que pour cela la cour romaine ait le moins du monde songé à renoncer à ses prétentions au pouvoir temporel. La réformation a eu pour but de rétablir l'élément corporatif. Elle n'a réussi que partiellement, puisqu'après la Réformation il y a eu dans les pays protestants des dictateurs spirituels aussi bien que dans l'Église catholique, voire

même des dictateurs temporels et spirituels à la fois (prince-évêque) qui se sont tous accordés à rendre la science religieuse stationnaire.

Chaque parti s'est retiré dans son camp retranché pour opposer des barrières au développement de la science théologique. Non seulement les chefs de l'Église protestante ont commencé à jouer le rôle de petits papes autant que faire se pouvait, mais les princes séculiers eux-mêmes allèrent jusqu'à s'arroger une dictature théologique.

Baader se prononce ouvertement contre la dictature tant spirituelle que temporelle du pape. Il ne veut en aucune manière du Césaro-papisme. Et pour ce qui est des prétentions de l'évêque de Rome à l'infaillibilité doctrinale et à la primauté spirituelle sur toute l'Église, c'est encore au nom de l'histoire qu'il la répudie. Quand les chrétiens d'Antioche (selon le récit des Actes) se sont réunis à ceux de Jérusalem, c'était bien en forme de synode, mais non en ce sens qu'une Église eût été obligée de se soumettre à l'autre, à plus forte raison n'y pouvait-il être question d'un personnage infaillible dont les décisions eussent été irrévocables.

L'Église orientale s'intitulerait encore avec plus de raison Église apostolique catholique, puisqu'elle a au moins conservé la constitution synodale. Aussi Luther a eu beau jeu en s'appuyant sur l'Église orientale dans sa discussion avec Eck. Il n'a pas eu grand'peine pour mettre son adversaire au pied du mur. La grande erreur de notre temps, c'est de croire le papisme inséparable du catholicisme. Ce sont les fausses décrétales d'Isidore qui ont enraciné ce préjugé vraiment regrettable. C'était aussi l'erreur des réformateurs. Ils ont

étendu leur antipathie légitime contre le papisme sur toute l'Église catholique; et encore aujourd'hui les acatholiques ont peine à croire qu'on puisse être catholique en cessant d'être papiste.

Quoi qu'il en soit, un fait demeure constant: c'est le catholicisme qui fait la force du papisme, et c'est le papisme qui fait la faiblesse du catholicisme.

Baader proteste avec toute l'énergie dont il est capable contre tout despotisme spirituel. C'est à juste titre, dit-il, que l'homme, arrivé à la conscience de lui-même, repousse, dans l'acquisition de la vérité et de la certitude, toute contrainte extérieure. Car l'oppression empêche l'évolution et appelle nécessairement après elle des réactions révolutionnaires. Son vœu le plus ardent serait de voir l'Église allemande s'affranchir de la dictature romaine. Baader ne se dissimule pas les obstacles qui s'opposeront à cette émancipation. Ce sera, d'un côté, le pape lui-même et, avec lui, une grande partie du haut et du bas clergé, les uns par nécessité, les autres par ignorance ou par un servilisme passé à l'état de nature. D'un autre côté, ce seront les gouvernements allemands qui, mal renseignés, croient que le romanisme est un appui de la monarchie, et redoutent une émancipation analogue sur un terrain qui les touche de si près.

Les conseillers de ces gouvernements appliquent sans doute en cette occasion les paroles de Méphistophelès dans Faust: « Si l'homme se soumet ici (en religion), il se soumettra aussi ailleurs. (*Duckt der Mensch da, so duckt er auch anderswo*). » C'est dans cette déplorable confusion d'opinions, continue Baader, que s'agitent en ce moment les questions sociales, et les hommes graves

qui s'en occupent ne sourient même pas, en se rencontrant, comme faisaient les augures.

Les disputes de Cologne ont remis la question de l'émancipation de l'Église allemande sur le tapis. Il n'y a plus moyen de la réprimer. Que Rome s'épargne la peine de lancer les foudres du Vatican. Elles ne sont plus de saison. Si Rome excommunie l'intelligence allemande, les allemands excommunieront à leur tour le romanisme. Car l'allemand est fait pour l'élément corporatif. Et puisque la science, pas plus que l'Église, ne prospère que dans les sociétés libres (*nolunt saltare compulsi*), on comprend que l'Allemagne, qui se glorifie de connaître les saintes Écritures et l'histoire, n'entende nullement qu'on se joue d'elle sur ce point. Elle a pu se laisser comprimer pour un temps, mais elle ne se laissera jamais étouffer; la Réformation en fait foi.

Vraiment, Baader eût mérité de vivre quelques années de plus sur notre globe. La situation actuelle de l'Église ne l'intéresserait pas médiocrement.

La Réformation, selon Baader, a manqué son but, parce que l'élément révolutionnaire négatif a fini par prédominer sur l'élément positif.

Il a soin de distinguer deux périodes, celle des Réformateurs qui, tout en s'insurgeant contre l'autorité de l'Église, ont maintenu celle de l'Écriture. Ils n'avaient pas conscience de ce qu'ils faisaient, sans quoi ils auraient compris que leur principe conduirait infailliblement à la négation de toute autorité, tant celle de la Bible que celle de l'Église. C'est ce qui est arrivé, en effet, dans la deuxième période. On en est venu à faire de tout le christianisme un mythe (Strauss). C'est ce

protestantisme négatif et révolutionnaire que Baader a en horreur. Aussi le combat-il de toutes ses forces. Il conseille aux pasteurs rationalistes de son temps d'abandonner leurs chaires où ils ne débitaient plus que quelques sentences morales, et de chercher des places plus lucratives dans l'industrie et le commerce.

Nous serions ainsi arrivé au terme de notre travail. Il n'a pas pu entrer dans notre dessein de faire la critique des idées de Baader. Notre but a été tout simplement de les faire connaître. Heureux, si nous avons réussi en quelque mesure et si nous ne sommes pas resté trop audessous de la tâche!

Nous sentons cependant le besoin d'exprimer en quelques thèses critiques le jugement général que nous nous sommes fait sur les principes défendus par notre auteur:

1° Il suffit de suivre la genèse des idées philosophiques de notre auteur, pour se convaincre que c'est à tort qu'on le fait passer pour disciple de Schelling. La thèse contraire, à savoir que Schelling a été influencé par Baader, est pour le moins aussi soutenable.

Baader était mystique par sa nature. Il est arrivé tout naturellement et par un travail spontané à l'étude de Böhme et de Saint-Martin, qu'il appelle ses véritables maîtres.

2° Sans mysticisme, le christianisme ne saurait être compris dans sa profondeur. La doctrine de Paul demeure sinon une énigme, du moins une abstraction morte, si nous n'appelons à notre secours le sentiment religieux. La justification par la foi, chez Paul, repose

sur une action (*Prozess*) essentiellement mystique dans l'individu.

3° La spéculation chrétienne (ou théosophie) repose sur des faits qui lui sont donnés comme matière de son travail. Tous ses résultats doivent découler naturellement des données premières. Ils ne doivent être que les conséquences des prémisses.

4° L'analogie entre les lois du règne naturel et du règne spirituel n'a rien qui puisse nous répugner. Le même Dieu se révèle dans les deux. Pourquoi n'y retrouverions-nous pas les mêmes lois?

5° L'idéalisme réaliste (*Realidealismus*) enseigné par Baader est plus philosophique et répond davantage à notre nature que l'idéalisme abstrait qui n'a que des idées sans vie à nous offrir (*Begriffe*).

6° L'objectivisme de Baader peut servir de correctif au subjectivisme, représenté par Schleiermacher et son école. Le premier revendique à la révélation son importance, comme acte objectif de la pensée de Dieu sur notre pensée, tandis que chez Schleiermacher tout se réduit à un rapport de sentiment avec Dieu. Baader veut que la γνωσις et le sentiment se vivifient et se pénètrent mutuellement. Il n'est pas vrai, selon lui, que nous cessons de sentir en commençant à penser.

7° Baader aurait avant tout dû s'expliquer franchement sur ce qu'il entendait par Église catholique. Il nous laisse à ce sujet dans un vague fâcheux. A quelle autorité, à quelle tradition faut-il nous soumettre? Est-ce au catéchisme romain et à la *professio fidei tridentinæ?* C'est peu probable. Une comparaison même superficielle des doctrines de Baader, avec les symboles

en question, peut nous convaincre que telle n'a pu être sa pensée. Mais alors qu'il nous dise au moins qu'il parle d'une conception idéale du catholicisme, pour que nous sachions à quoi nous en tenir.

Si c'est bien là les fonds de sa pensée que deviennent alors ses protestations par lesquelles il rassure l'Église catholique romaine réelle ? C'est cette même confusion provenant de son système d'autorité qui l'a rendu injuste envers la Réformation et envers la tendance critique inaugurée par elle. Il pouvait blâmer les abus du principe sans pour cela attaquer le principe lui-même, puisqu'il obéit à son insu au principe protestant. Quand il nous dit que la base de toute autorité repose sur la science (*auf dem Wissen*, *ignoti nulla fides*), nous nous demandons avec raison en quoi son principe diffère du principe protestant qui proclame l'harmonie du christianisme avec les besoins de la conscience et de la raison. Selon Baader, l'idéal de la vérité qui est en nous constitue seul une foi obligatoire. Toute autorité purement extérieure se trouve ainsi placée sous le contrôle subjectif. Quelle doctrine est plus anticatholique ? Si l'Église catholique réelle, comme Baader a dû nécessairement en convenir, ne répondait pas à sa conception idéale, pourquoi se récrie-t-il alors contre toute réforme négative? Car, enfin, s'il y a des erreurs, il faut les retrancher, la critique négative est nécessaire.

8° Si nous avions une Église infaillible, une Bible infaillible en tout point aves des commentaires infaillibles, alors Baader serait dans son droit d'appeler toute réforme négative une insurrection contre la foi et la vérité. Aussi longtemps que cela n'est pas, on nous permettra de considérer notre siècle critique comme

remplissant un rôle providentiel dans l'histoire religieuse et intellectuelle.

L'abus d'un principe bon en lui-même ne doit pas nous empêcher d'en faire un usage légitime. Nous appliquerons en vue du travail critique de notre époque la belle sentence de Baader : « Le premier péché consiste dans la négligence de la vérité. Partout où nous croyons l'avoir reconnue, notre devoir est de nous y soumettre. »

Vu, le Président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 13 mars 1862.
Le Recteur, DELCASSO.